

Андрей Бадмаев

**КАЛМЫЦКАЯ
ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ**

ЛИТЕРАТУРА

ᠠᠨᠠᠷᠢᠶᠢᠨ ᠪᠠᠳᠤᠮᠠᠭᠦᠨ
ᠤᠯᠡᠳᠡᠷᠠᠲᠤᠷᠠ

Андрей Бадмаев

**КАЛМЫЦКАЯ
ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ
ЛИТЕРАТУРА**

Калмыцкое
книжное
издательство
Элиста 1975 год

а
х
ы
и
к
и
о
д
я
у-
о
й.
з-
о-
а,
о-
к-
е-
и
ой
о-
и
б-
е-
е-
о-
и
о-
е-
х,
3

© Калмыцкое книжное издательство, 1975 год

0723—024
В М 126 (03)—75 36—75

УСТНОЕ НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО — ИСТОЧНИК И СОСТАВНОЙ ЭЛЕМЕНТ ЛИТЕРАТУРЫ

Литературе любого народа, как известно, всегда предшествовало устное народное поэтическое творчество, т. е. фольклор, который является одним из основных источников и составным элементом литературы. Как бы ни была развита письменная литература, каких бы вершин она ни достигла и как бы рано ни появилась та или иная литература, она была вторичной по отношению к фольклору, и на первых стадиях своего становления и развития почти всецело заимствовала у последнего сюжеты, образы, изобразительно-художественные средства и т. д.

«Подлинную историю трудового народа нельзя знать, не зная устного народного творчества... От глубокой древности фольклор неотступно и своеобразно сопутствует истории», — напоминал М. Горький с трибуны Первого Всесоюзного съезда советских писателей. Именно благодаря фольклору почти все малые и безписьменные, да и не только малые, народы впервые заговорили с миром на языке устного народного творчества, внося свой посильный вклад в общечеловеческую сокровищницу культуры. Можно сказать, что проблему межнациональных культурных связей нужно искать и проследживать в фольклоре каждого народа, ибо эти связи реально существуют и проявляются только в творческой жизни. Поэтому проблема таких культурных связей может дать много непредвиденного ценного материала при изучении истории общечеловеческой культуры вообще и истории многонациональной советской литературы в частности. Прекрасно сказал об этом В. Г. Белинский: «Стена национальности между народами постепенно падает; дружественно и братски начинают они делиться духовными дарами своего национального исторического развития и постепенно сливаются в единое семейство человечества»¹

¹ В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах, т. 2, М., 1948, стр. 94.

Говоря об истории калмыцкой литературы, мы не можем обойти молчанием богатейшее устное поэтическое творчество калмыцкого народа, древние истоки которого связаны с древней поэзией монгольских народов. Поэтому фольклор монголоязычных народов следует рассматривать как единый общий источник развития национальной литературы этих народов.

Калмыцкий народ, переживший столь много бурных и трагических событий, столетиями живший кочевой жизнью, не сумел сохранить для потомства величественных древних памятников материальной культуры, но он бережно, с любовью хранил и донес до наших дней богатейшую сокровищницу своей духовной культуры — произведения устного поэтического творчества, уходящие корнями в глубокую древность.

«Древнейшие мотивы, сохранившиеся в произведениях фольклора и в сочинениях средневековых авторов, позволяют до некоторой степени проникнуть в эпоху мифотворчества», — пишет Г. И. Михайлов.² Эпоха мифотворчества монгольских народов отдалена от нас огромнейшим периодом времени, поэтому о первобытном состоянии устного народного поэтического творчества их говорить можно лишь более или менее правдоподобно и предположительно, поскольку в народной памяти сохранились лишь очень смутные представления о произведениях эпохи мифотворчества. Однако сколь бы ни была древней мифология, народ сумел сохранить в своем поэтическом творчестве элементы первобытной устной поэзии и, прежде всего, по справедливому замечанию Г. И. Михайлова, в былинах и сказках. Эта черта народной памяти достойна удивления, но объяснима тем, что «в мифе и эпосе, как и в языке, главным деятеле эпохи, определенно сказывается коллективное творчество всего народа, а не личное мышление одного человека... Только гигантской силой коллектива возможно объяснить непревзойденную и по сей день глубокую красоту мифа и эпоса, основанную на совершенной гармонии идеи с формой».³

М. Горький, призывая историков литературы исполь-

² Г. Михайлов, К. Яцковская. Монгольская литература. Краткий очерк, М., 1969, стр. 8.

³ М. Горький. О литературе. М., 1955, стр. 48.

зовать данные фольклора, мифологии, которые «в общем являются отражением явлений природы, борьбы с природой и отражением социальной жизни в широких художественных обобщениях», говорил, что в мифологии прослеживаются вполне ясные признаки материалистического мышления, неизбежно возбуждавшегося процессами труда всею суммой явлений социальной жизни древних людей. Признаки эти дошли до нас в форме сказок и мифов, легенд, в которых можно слышать отзвуки работы древних людей над приручением животных, над изобретением орудий труда и т. д. Анализируя древнюю мифологию, М. Горький показал ее глубокий смысл в связи с трудовой деятельностью людей. Он справедливо отмечал, что мифотворчество в своей основе было реалистично, а главный смысл его был всегда один — «стремление людей облегчить свой труд».

Не была исключением в этом смысле и мифология монгольских народов, она также в основе была реалистична и зарождалась из стремления людей облегчить свой труд хотя бы в фантазии средствами воображения. Древнейшие слои мифотворчества калмыков можно обнаружить в былинах и сказках, в которых упоминается Верхний мир, населенный тэнгриями (небсжителями), Замбатив (земной мир) — мир героев, простых людей, Нижний мир, где обитают различные мифические существа типа авраха моха (гигантские змеи), «являющиеся, — по утверждению Г. И. Михайлова, — наиболее древними его обитателями»,⁴ Гэсэр-хан, например, совершает путешествие в Нижний мир, чтобы расправиться с его владыкой Эрликом, а Джангар неоднократно сражается там с шулмусами (чертями). В ойратских (калмыцких) былинах «Бум Эрдэни», «Дайни Кюрюль», «Эргюль Тюрюль» и др., например, баатары, говоря о своем происхождении, отцом называют хана Вечное синее небо, а мать — Користую золотую землю; встречаются эпизоды борьбы главных баатаров былин с небсжителями, с небесными персонажами («Хан Харангуй», «Джангар»).

Большой интерес представляют мифологические сказки-рассказы, объясняющие причины затмения солн-

⁴ Г. Михайлов, К. Яцковская. Монгольская литература», стр. 8.

ца и луны, происхождения целебного напитка (аршан), сказки о животных, развившиеся на мифической основе. Имеются сказки, в которых персонажи наделены необычайными свойствами: ворон с железным клювом, летающий конь, медноволосая девушка и т. д. Духи или демоны, ранее выступавшие в виде различных зверей, со временем превращаются в обычные зооморфные персонажи народных сказок, как бы представляя собою связующее звено между мифами и сказками. При анализе, например, мифического существа мангаса можно проследить его некую эволюцию: утратив многие свои качества, он превращается со временем просто в отрицательный персонаж: первоначально мангас изображался кровожадным чудовищем, заглатывавшим людей, скот, а в более поздних произведениях он уже не пожирает людей, а уводит их к себе в плен вместе со стадами и всем имуществом, т. е. превращает их в своих рабов, накапливает богатство. Где бы ни жил народ, в каких бы условиях он ни находился, чтобы он ни делал, свое отношение к окружающему миру он выражал в песнях, сказках, преданиях, легендах, притчах и анекдотах, мечту о прекрасном будущем рисовал в героических поэмах-былинах. А это выражение своей души у народа «всегда поэтическое, хотя содержание часто бывает нелепое, а форма чудовищная».⁵ Говоря словами В. Белинского, калмыки в произведениях устной поэзии «поэтически выражают и свою опытную мудрость (поговорки, пословицы, параболы, басни), и прошедшее их жизни (предание), и свои космогонические и религиозные понятия (мифы, гимны и т. п.).»⁶

Песня и сказка заменяли калмыкам книги и театр, их всюду сопровождали пословицы и поговорки. Издавна в народе ценилось такое качество, как красноречие, что выражает следующая поговорка: «Кэлтэнь ураалан, кэлэн угань — хооран» — «Красноречивый впереди, неискусный в речах — позади». На свадебных пирах пелись не только застольные, любовные и свадебные, но и героические песни, рассказывались целые циклы из любимого эпоса «Джангар». Ни одно, даже мелкое собы-

⁵ В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах, т. 2, М., 1948, стр. 86.

⁶ Там же.

тие, ни одно торжество не обходилось без песен и выступления джангарчи.

В репертуар калмыцкого фольклора входят многочисленные пословицы и поговорки (үлгүрмүд, цэцэн үгмүд), загадки (тээлвртэ үлгүрмүд), эпические, лирические, историко-героические, воинские и другие песни (дуун), благопожелания (йорэл), проклятия (харал), сказки (тууль), легенды и предания (домог), восхваления (магтаал), героические сказания о былинных богатырях.

Фольклорное наследие калмыков до сих пор до конца не исследовано, калмыцкая фольклористика находится на стадии своего зарождения.

Для исследователей истории культуры калмыков большой интерес представляют сказки, отразившие особенности мировоззрения народа.

Сказки — вообще едва ли не самый древний жанр почти у всех народов — восходят часто к мифам. Они интересны и как произведения, отражающие процесс формирования искусства художественной прозаической речи. Сказке народ придавал большое значение. Он находил в ней элементы воспитания и поэтому советовал слушать сказки. «Желающий набраться ума слушает «Историю Умкя Торолт-хана», а желающий проследиться слушает «Историю Усуи Дэвскэртии-хана», — так определил народ свое отношение к сказкам, различным легендам и преданиям.

Связи с другими монгольскими народностями в историческом прошлом способствовали распространению традиционных фольклорных сюжетов, ситуаций, образов, которые, изменяясь, приобретали новое содержание и новые формы на той национально-исторической почве, на которой сказки окончательно сформились. В калмыцкой сказке можно найти следы влияния как индийского фольклора, так и фольклора соседних народов. «Калмыцкая сказка — это бесконечная шехерезада, которая ежедневно варьируется даже у одного и того же рассказчика», — писал еще в прошлом веке Е. Сизякин.⁷

Калмыцкие сказки представлены жанрами: волшебные (фантастические), богатырские, бытовые (новелли-

⁷ Е. Сизякин. Духовная и светская литература у донских калмыков. — газ. «Донской голос», Новочеркасск, 1880, № 33.

стические), сказки о животных и легенды.⁸ Резкую грань между ними не всегда можно провести, нередко эпизоды и образы одного сказочного жанра проникают в другой.

«Калмыцкие волшебные сказки в своем большинстве отличаются от русских и западно-европейских частым смешением действительного и фантастического, сплетением бытовых зарисовок с мифологическими сюжетами и отсутствием четких граней между мирами смертных людей, тенгриев (небожителей) и животных», — пишет М. Джимгиров.⁹ Среди этих сказок наиболее распространены и любимы те, в которых рассказывается о наказании героем страшных чудовищ вроде муса или шулмусов, которые, приняв облик человека, вредят людям. Большой популярностью пользуются в народе сказки о младшем брате, соплячке или плешивце, о владыке подземного царства Эрлик-хане, о прекрасных и мудрых женщинах и другие.

Калмыцким сказкам о животных свойственна аллегоричность, они нравоучительны, как и все восточные сказки. Главными героями их выступают преимущественно животные, которые в основном проводят жизнь в условиях степи, а также животные, живущие в лесу. Домашние животные представлены в меньшей мере, но если они упоминаются, то обычно выступают вместе с дикими животными.

Калмыцкая богатырская сказка развилась на основе волшебной, сблизилась с героическим эпосом и образовала оригинальный самостоятельный жанр. Богатырские подвиги героя, его непримиримая борьба с врагами человечества, победа над ними — вот основное содержание калмыцких богатырских сказок. Эти сказки чаще бывают сложными по своему содержанию и многоплановыми, но идейная направленность их всегда одна: стремление народа к мирной жизни, его мечты о счастливом будущем, свободном и легком труде, дружбе

⁸ Мы придерживаемся классификации калмыцких сказок, предложенной М. Э. Джимгировым в его исследовании «О калмыцких народных сказках», Элиста, 1970.

⁹ См. его статью «Народные калмыцкие сказки (К вопросу их классификации)» — «Вестник института (Историко-филологическая серия)», Калмгосиздат, Элиста, 1963, стр. 32.

между народами — все это находит яркое воплощение во всех действиях главного героя сказки.

В калмыцком сказочном репертуаре необычайной оригинальностью выделяются «72 небылицы» («Далн хо-йр худл»), существующие как в стихотворной, так и в прозаической форме со стихотворными вставками.

Хан объявил, что выдаст свою младшую дочь за человека, который сможет рассказать в занимательной форме 72 небылицы. Людей, пожелавших получить дочь хана, оказалось много, но сыновья князей и богачей, не сумевшие вымолвить и трех связанных слов, вынуждены были подставить свои головы под острый меч.

Однажды плешивый мальчик, работник одного из ханских сановников, попросил разрешения принять участие в состязаниях. Сановник, естественно, рассердился и отправил его голодным пасти телят.

Плешивый, зарезав одного теленка и утолив свой голод, написал на лопаточной кости записку хозяину и отправился к хану. Недружелюбно встреченный последним, плешивый начинает рассказ.¹⁰

Конец всех вариантов калмыцких сказок одинаков: хан отказывается выдать свою дочь за простого бедняка.¹¹ «Семьдесят две небылицы» — одно из лучших произведений народного творчества, оно пронизано тонким, искрометным народным юмором, иронией и сарказмом.

Все произведение построено по принципу опережения события, рассказ ведется от первого лица, который приписывает себе необыкновенные приключения, которых никогда не могло быть в действительности, так как самого рассказывающего еще не было на свете. Начинаются все варианты так:

Родившись раньше своего отца,
Я пас табун своего деда.

¹⁰ Другой вариант вступления, по-видимому, редкое исключение из всех версий, опубликован в сборнике «Хальмг туульс» («Калмыцкие сказки»), 1 хув, Элст, 1961.

¹¹ В версии, записанной у синьцзянских калмыков (монголов), встречается «счастливый» конец сказки: хан вынужден отдать бедняку свою дочь, т. к. последняя настояла на этом. Ср. Б. Х. Тодаева. «Материалы по фольклору синьцзянских монголов» — «Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика», М., 1960, стр. 235 и 252.

Сев на рыжего мерина, которого еще не было
на свете.

Из невыросшего тополя сделав ургу,
Сделав из несученой веревки аркан,
В знойную жару, в далекую землю
Я отправился искать свой табун...

Эцкэсн түрүлэд һарад,
Өвк эцкиннь аду хэрүллэв.
Һарад уга шар ат унад,
Урһад уга уласар
Уурһ кеһэд,
Томад уга деесэр
Хүүв кеһэд,
Һаң ик халунд,
Һазр ик уужмд
Адуһан хээһэд һарлав...

И дальше повествование ведется в таком же духе. Это произведение было очень любимо в народе, не было сказителя, который бы не знал его.¹²

Калмыцкий фольклор — явление очень сложное и своеобразное, вобравшее культуру многих народов Центральной и Юго-Восточной Азии.¹³

Сборник калмыцких сказок «Задушевный разговор» («Седклин күр») напоминает индийский прототип «Волшебного мертвеца» и «25 рассказов Веталы». В этот сборник включены сказки всех жанров, кроме сказок о животных.

По всей вероятности, сборник «Задушевный разговор» в настоящем своем виде оформился не позже конца XVII — начала XVIII веков под влиянием древнеиндийской литературы. Но сатирическая заостренность сказок обусловлена, видимо, тем, что запись сделана в наши дни, когда сказитель мог свободно и обстоятельно рисовать образы своих героев. В сборнике волшебное, фантастическое уже явно отступает на второй план, на

¹² О широкой популярности этой сказки даже в настоящее время свидетельствуют записи фольклорных экспедиций последних лет, проводимые Калмыцким НИИЯЛИ. Наибольшим объемом обладает вариант «Далн хойр худл», рассказанный сказителем Ч. Комаевым и записанный в 1962 г. См. М. Э. Джимгиров, цит. соч., стр. 81.

¹³ См. «Волшебный мертвец». Сказки. Перевод, вступительная статья и примечания Б. Я. Владимирцова. Петербург—Москва, 1923; 2-е изд.—«Волшебный мертвец». Монгольско-ойратские сказки. М., 1958.

первом же плане отношения людей и их дела. Под влиянием социальных, экономических и культурных перемен, процесса развития классов и классовой борьбы в сказке усиливаются мотивы социального протеста, реальные ситуации в отношениях между людьми и реальный мир начинают вытеснять мир вымысла.

Высоко ценил народ силу и значение правдивого, доброго, честного, искреннего и меткого слова. Пословицы и поговорки хвалят положительные свойства человека, в метких сатирических образах порицают недостатки, на века вынося им народный приговор. Удачно найденный меткий образ в пословице подается в максимально четкой и сжатой до предела словесной форме. Калмыки говорят: «Каждое слово — пословица», («Үг болһи үлгүртэ»), утверждая что «без пословицы речь не молвится».

Афористическая поэзия калмыцкого народа очень разнообразна по содержанию и тематике. Пословицы говорят о любви к родной степи и к своему народу, воспитывают храбрость и мужество: «Богатырь погибнет раз, трус гибнет тысячу раз»; в них высоко оценивается труд: «У мастера губы в масле». В пословицах и поговорках о грамоте, учении, науке и уме, о моральных идеалах человека отразились мудрость и наблюдательность народа: «Если есть сила — одного одолеешь; если обладаешь умом, знанием, наукой — многих одолеешь»; «Мир освещается солнцем, а человек — знанием»; «Хитра лиса, человек хитрее лисы»; «Океан не насыщается водой, умный не насыщается знанием» и т. д.

Большинство пословиц и поговорок дореволюционного времени содержат глубокий социальный смысл, отражают классовое расслоение, направлено против угнетателей. Существует много пословиц и поговорок, возникновение которых так или иначе можно связать с историческими событиями.

Несколько веков тому назад часть дэрбэн ойратов — предки калмыцкого народа — в силу ряда причин пришла к берегам Волги, где и обосновалась на постоянное жительство. Очевидно, в это время и была создана пословица: «Лунь вырвался из пасти черного дракона, но попал в когти гаруди хана (мифическая птица)», («Хулд шовун хар лууһын амнас алдрж һарад, хан һәрдин хум-

сид орж»), метко выражающая отношение народа к политике царизма.

Пословицы и поговорки, в которых демократические элементы фольклора выражены наиболее ярко, разят без промаха эксплуататоров. Особенно достается князьям и нойонам, которые сравниваются с собакой или же вообще с вещью, предметом каким-нибудь: «Играть с собакой—остаться без головы, играть с нойоном—остаться без головы»; «милость нойона подобна тени не росшего дерева» и т. д.

В устном поэтическом творчестве калмыцкого народа особое место занимает произведение, представляющее по содержанию своему своеобразное состязание в остроумии. Это — известный «Кэмялгэн». Исполнение его обычно неразрывно связано с двадцать пятым (последним) позвонком бараньего хребта, называемого «ар хар яси» («задняя черная кость»)

Исполнение «Кэмялгэн» считается обязательным, если при угощении на пиру, либо в кругу семьи, когда режут барана, двадцать пятый позвонок попадет кому-нибудь. С детства в семье родители обучали своих детей искусству исполнять «Кэмялгэн», поэтому он был повсеместно распространен среди калмыков и любой мог исполнить его.

Чаще всего «Кэмялгэн» исполняется при хурюме (угощение, пир) и участвуют в его исполнении два человека. Один спрашивает назначение, вернее, просит объяснить примечательные места позвонка, другой отвечает в аллегорической форме. Слушатели, или ставящий вопрос, получив ответ, выражают свое удивление от услышанного восклицанием и одобрением, после чего переходят к раскрытию следующего признака кости. Причем в диалоге соблюдается определенная и строгая последовательность, а ответ должен быть дан немедленно, без запинки. Последовательность бывает всегда следующей: «Первый ответ неправильный. Во втором признается неправильность первого ответа. Только в третий раз дается правильный, разъясняющий ответ».¹⁴

Начинается обычно так:

¹⁴ С. К. Калыев. Кэмялгэн. — «Записки Калмыцкого НИИЯЛИ». Вып. 1, Элиста, 1960, стр. 195.

Росшую позади двадцати четырех позвонков,
Стоящую впереди кости, названной копчиком,
Закрывающую двенадцать признаков кость «ар-
хар»,

Старший брат, мы желаем, чтобы Вы раскрыли
нам признаки ее.

Хөрн дөрвн нурһни
Хөөт бийд урһсн;
Хөрвцг гидг ясни
Өмн бийд бүрдгсн;
Арвн хойр шинжәр тогтсн
Ар-хар ясыг,
Аха, биди танар
Шинжинь һарһулх зөвтә
болвди.

Каждый отросток, каждая ямка, впадина и выступ этой кости имеет свое название, и основным содержанием «Кэмялгэн», таким образом, является умение образно охарактеризовать каждую деталь и ее особенности.

В «Кэмялгэн» можно обнаружить отголоски былых эпических времен, следы древнего ремесла кочевника, его быта, отношение к женщине, умение женщины красиво вышивать, рукодельничать и т. д.

Состязание в искусстве исполнения «Кэмялгэн», таким образом, служило как бы испытанием для любого человека.

К наиболее древним формам поэтического творчества относятся также йорэлы (благопожелания), харалы (проклятия, заклинания), магтаалы (восхваления, хвалы, оды), песни.

Йорэлы сопровождали степняка в повседневной его жизни, являлись одним из самых распространенных жанров в поэтическом творчестве калмыцкого народа. Всякое мало-мальски знаменательное событие или явление в тяжелой жизни кочевника всегда сопровождалось йорэлами: «Наденет ли калмык новое платье, купит ли он новую вещь, переменит ли место кочевья, приступит ли в гостях к еде, приносит ли жертву Буддам, тенгриям-небожителям, гениям-хранителям, хозяину ог-

ня и т. п., — пишет Н. Очиров, — все это постоянно сопровождается соответствующими благопожеланиями». ¹⁵

Йорэл — это особый вид калмыцкого устного поэтического творчества, художественным, ярким, глубоко проникновенным языком выраженная мысль. ¹⁶ По-видимому, благопожелание, как определенная форма устного народного творчества, своими корнями уходит в далекое прошлое, связываясь с обрядовой поэзией древних. Академик Б. Я. Владимирцов о существовании особого рода народной словесности у калмыков (ойратов) и об их сущности пишет следующее: «Благопожелания (йорэл) по большей части бывают тесно связаны с обрядом или другим каким-либо бытовым явлением». ¹⁷

Вместе с тем, этим в общем-то правильным определением он свел йорэлы к буддийским обрядам и тем самым преуменьшил их значение. «По буддийскому монгольскому пониманию, — писал Б. Я. Владимирцов, — йорэл не только «благопожелание», но и твердое решение, обет». ¹⁸

По содержанию йорэлы очень разнообразны, как и сама жизнь; наиболее часто встречаются йорэлы, связанные с повседневной жизнью человека. Произносящие йорэлы всегда желают мира, счастья, богатства, крепкого здоровья и благополучия во всем. Если благопожелание говорится в честь гэр (юрта, дом), то юрта пусть будет прочной, добротной, красивой, теплой и всегда многолюдной; если говорится йорэл в честь рождения ребенка, то ребенку желают быть крепким и здоровым, способным прославить имя родителей, чтобы «ножки его были в пыли, дыхание окрепло, жил долгие годы» и т. п.

Сохранились у калмыков йорэлы, связанные и с политическими событиями в истории народа. Более трех с

¹⁵ См. Н. Очиров «Йорэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» — у калмыков», — «Живая старина», вып. II—III, год VIII, Спб., 1909, стр. 84.

¹⁶ Некоторые материалы о калмыцких йорэлах представлены в небольшой статье И. М. Мацакова «К вопросу о калмыцких йорэлах» — «Записки». Вып. 2, Элиста, 1962, стр. 103—108.

¹⁷ См. Б. Я. Владимирцов. Образцы монгольской народной словесности. (С.-З. Монголия), Л., 1926. Предисловие, стр. 6.

¹⁸ Б. Я. Владимирцов. Ук. соч., стр. 6—7.

половиной веков тому назад предки современных калмыков совершили беспримерный переход из Джунгарии в пределы России в поисках счастья, мира и благополучия. Величие Волги и природные богатства ее низовий навсегда пленили первых поселенцев-калмыков. Именно в эту эпоху появилось благопожелание:

Пусть подзуются все спокойствием
и будут крепкими правление и политика народа,
называемого ойратами,
от многочисленности переселившегося от высоких и
красивых Алтайских гор
и поселившегося на реке Волге!
Пусть сгинет все дурное,
и будут благословенны все народы!
Пусть, словно солнце, воссияют наука и просвещение,
и пусть, как скала, крепнут правление и политика его!
(Подстрочный перевод).

Өндр ик сээхен Алта уулын өөрөс
Өргдэн делгүж харси, Ижл холд бээршси,
Өөрд нерэдлхтэ улсын төр-төкмн батрж,
Цуһар амул эдлх болтха!
Басчин бүгдин эмти жирһж,
Буст хамг даргдх болтха!
Эрдм-сурһуль нарт мет мандлх болтха,
Төр-төкм хойрнь хад мет батртха!

Благопожелания могут быть короткими и длинными в зависимости от того, кто и по какому поводу произносит его. Краткие йорэлы — это традиционные формулы, клише. Их немного, их знают и произносят все. Например, традиционная формула «пусть проживет много лет, пусть будет крепким счастье» («ут наста, бат кишгтэ болтха»), в одинаковой степени доступная и взрослым, и молодым, часто употребляется при рождении ребенка, при наречении его именем. Но чрезмерная краткость все же не характерна для благопожеланий. Таких кратких йорэлов встречается очень мало. ¹⁹

В особо торжественных случаях (свадьба, новоселье) применяются длинные благопожелания, которые заключают в себе развернутую и законченную мысль. Опять-таки длина благопожелания, его емкость во многом за-

¹⁹ В сборнике Б. Я. Владимирцова указано всего три таких примера. См. ук. соч., стр. 59.

висят от того, кто произносит его. Исполнить, произнести йорэл — значит суметь выразить свою мысль красиво, суметь пожелать свои чувства к данному событию так, чтобы все, о чем говорилось, было взаимосвязано и логично, т. е. мастерство йорэлчи (человек, который произносит благопожелание) зависит от его умения хорошо говорить. У каждого человека, произносящего йорэл по одному и тому же случаю, событию, будет свое благопожелание, потому что каждый человек как будто сочиняет стихи на заданную тему.

Калмыцкие йорэлы — это «выражение чистых и искренних чувств ко всему тому, что питало человеческую жизнь».²⁰ Они дают возможность познавать все стороны жизни народа в разные периоды его истории.

Исполнение йорэлов, как правило, представляется необычным, поскольку они не декламируются, не поются, а произносятся величественно, даже торжественно, так как йорэлам придается особенное значение. В этом, по-видимому, можно усмотреть некий особый ритуал, который напоминает древнюю обрядность совершаемого действия. В отличие от некоторых жанров калмыцкого народного поэтического творчества йорэлы бытуют чаще всего в своей традиционной форме, хотя и наблюдаются случаи, когда они получают новое содержание.²¹

Магтаалы (восхваления) — также были известны калмыкам и некогда имели большое распространение. Они, как и йорэлы, отличаются большим разнообразием. Очевидно, магтаалы и йорэлы имеют одно общее происхождение, все они аналогичны в композиционном построении и близки по содержанию, отличаясь только тем, что в йорэлах исполнитель говорит о будущем того лица, которому посвящает йорэл, а в магтаалах — непосредственно о том, что есть в данный момент. Причем и йорэлы, и магтаалы существуют в форме рифмованных стихов.

Если йорэлы — это пожелания всего наилучшего,

²⁰ См. «Записки Калмыцкого НИИЯЛИ». Вып. 2, Элиста, 1962, стр. 103.

²¹ Наиболее подробно жанр благопожеланий в монгольской литературе рассмотрен в работе монгольского ученого фольклориста П. Хорлоо «Монгол ардын ерөөл» («Монгольский народный йорэл»). Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, Улаанбаатар, 1969.

светлого, то харалы (проклятия) в противоположность им содержат в себе пожелание другому зла, и служили, по народному поверью, защитой от всяких несчастий. Сила и магическое действие харалов имели, очевидно, огромное значение в представлении древних и претерпели известную эволюцию, прежде чем приняли форму настоящих харалов, услышать которые никто никогда не желает. Надо полагать, что харалы первоначально использовались в качестве некоего обряда, совершение которого предостерегало от дурных предзнаменований, от злого языка, черного глаза и т. д., а затем лишь могли переоформиться в нечто такое, о чем страшно даже и подумать.²²

Образцов харалов в литературе, по всей вероятности, не сохранилось (или сохранилось очень мало), хотя распространены они были в устной форме сильно: Тем не менее в литературе сохранился обряд, связанный с харалом. Это обряд «Отрезание черного языка» («Хара келни утулхан»). Исполнялся он тогда, когда хотели предотвратить проклятие, произнесенное злым языком недоброжелателя, и избежать его последствий. С этим обрядом связана молитва («Хара келни бичиг», «Письмо черного языка»), которая была сочинена Зая-Пандитой, как утверждает Н. Очиров. В действительности же она была переведена им с тибетского, о чем сказано в колофон рукописей этого сочинения. В «Лунном свете» («Сарын гэрэл») это произведение включено в число переведенных Зая-Пандитой сочинений.

«Письмо черного языка» было очень распространено среди верующих в рукописном виде, поскольку оно якобы обладало магическими свойствами. Молитва эта должна была пресечь, «отрезать» или уничтожить зависть людей, искоренить зло от недоброжелателей, зло всех сущих на земле, устранить всякие последствия от дурных снов, проклятия отца и матери, братьев и сестер, вообще всех родственников и т. д. и т. п.

В литературном произведении «Повесть о разгроме монголов дэрбэн ойратами» («Дөрвн өөрд монхлыг дар-

²² Наши попытки записать или же услышать образцы харалов во время экспедиций до сих пор не имели успеха. Ни один информатор не соглашается произнести «страшные» слова харалов.

си туужи») имеется редкий образец магтаала. Монгольский Убаши хун тайджи, опасаясь острого языка ойратского мальчика, приказал принести последнего в жертву своему знамени. Перед смертью мальчик, как того требовал обряд, произнес йорэл-молитву, которая превратилась в страшное проклятие, т. к. содержание ее свелось к пожеланию смерти Убаши, разгрому его войска и т. д. Это проклятие, как говорится далее в повести, тут же возымело свои последствия: оно произвело сильное впечатление на воинов Убаши хун тайджи, которые были «потрясены», а в самом войске «произошло смятение».

«Калмыки не оставляют ни одного замечательного для них случая без того, чтобы не воспеть онаго», — писал не без восхищения Н. Нефедьев.²³ Песня, как жанр устной народной поэзии, возникла очень давно и относится к наиболее древним формам поэтического творчества. В настоящее время трудно судить о возникновении и эволюции песенного творчества не только калмыков, но и всех древних монголоязычных народов, очень мало сохранилось для этого данных. Мало дают и письменные источники этих народов, однако можно предположительно говорить о том, что бытовали у монгольских народов песни самых различных жанров, полагая при этом, что «к XIII веку оно (песенное творчество — Ан. Б.) достигло высокого уровня развития».²⁴ Имеются более или менее достоверные показания древних путешественников, которые говорят о том, что какие-то песни пелись на придворных пирах;²⁵ сообщают европейские путешественники и о том, что некие песни исполнялись и воинами, идущими в бой, возможно это были древние воинские песни.²⁶

Народ создал удивительные по красоте, своеобразию исполнения и богатству жанров песни. Из поколения в поколение, передавая свои песни, он бережно хранил древнее песенное наследие, все время пополняя его новыми мотивами и создавая новые песни. Имеется нема-

²³ «Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. А. Нефедьевым». Спб., 1834, стр. 216—217.

²⁴ См. Г. Михайлов, К. Яцковская. Монгольская литература. Краткий очерк, Москва, 1969, стр. 21.

²⁵ См. «Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука». М., 1957, стр. 95.

²⁶ «Книга Марко Поло», М., 1956, стр. 101, 213.

ло и письменных источников, где можно обнаружить (хотя и в неполном виде) образцы старинных песен. В таких литературно-исторических памятниках прошлого, как «Сокровенное сказание монголов» («Моңһлын нуувч товч»), «История Юаньского государства» («Юань улсын судур»), «Золотое сокращение (сказание)», («Алтан товч») Лувсанданзана и «Золотое сокращение» («Алтан товч») неизвестного автора, «Драгоценные четки» («Эрднин эркэ») Галдана, «Драгоценное сокращение» («Эрднин товч») Саган Сэцэна, «Лунный свет» («Сарын гэрэл») Ратнабадры и в других, имеются очень ценные и интересные сведения о национальной музыке, песнях, танцах монгольских народов далеких времен.

«Сокровенное сказание», например, содержит так называемую «Сватальную хонгирадскую (унгирадскую) песню», которую напомнил Эсугэй баатару, отцу Тэмуджина, хонгирадский Дай Сэцэн.²⁷ Там же недвусмысленно говорится, что «сватальная» песня эта является народной. Имеется в этом памятнике и другая интересная песня, которую можно назвать комедийно-сатирической, о мэркитском Чилгэр Букэ.²⁸

Повествуя о провозглашении Хутулу хаганом, авторы «Сокровенного сказания» сообщают, что монголы устроили пир в местности Хорхонаг и плясали под развесистым деревом так, что «земля по ребра истопталась, по колено в пыль превратилась».²⁹ Пляска эта, разумеется, могла сопровождаться какой-то песней, характер и содержание которой нам неизвестны. В другом случае, например, говорится, что после разгрома мэркитов Тэмуджин и Джамуха почти на этом же месте и тоже под «саглаар модон» («развесистым деревом») устроили пир и «пели и веселились», отмечая этим свое побратимство.

Песня сопровождала кочевника везде, в любом деле: будь то мирный труд, мирная кочевка со скотом, будь то стремительный набег на соседей-врагов или же яростная защита своей свободы от неприятеля. Марко Поло в свое время был изумлен исполнением с музыкальным сопро-

²⁷ Моңһлын нуувч товч, Улаанбаатар, 1947, §§ 64, 176.

²⁸ Там же, § 111.

²⁹ Там же, § 57.

³⁰ Там же § 117.

вождением тех песен, которые пелись перед боем. Но это, по замечанию Б. Я. Владимирцова, были, по-видимому, не песни, а скорее всего отрывки из героического эпоса.

Большинство сведений в письменных памятниках похоже на легенды или предания, но тем не менее они имели реальную основу и не учитывать их нельзя. Из песни-легенды об Аргасун хуурчи мы узнаем о прославленном народном певце-импровизаторе и музыканте. Чарующее искусство пения и виртуозная игра на скрипке сохранили ему жизнь. В «Джангаре», например, говорится, что были прекрасные исполнители песен. Один из баатаров славного правителя Бумбы Джангара хаана первый красавец вселенной Мингийан является прекрасным певцом и музыкантом.

Были, по-видимому, в древности и лирические песни, о чем свидетельствует так называемая «золотоордынская» рукопись на бересте (начало XIV в.) с записью диалогической песни, найденная в 1930 г. при раскопках одного из курганов на волжском берегу. Рукопись сохранилась плохо, о содержании песни поэтому можно говорить лишь в самых общих чертах: неизвестный автор зафиксировал как бы разговор матери с сыном, уходящим на службу к своему нойону. В форме диалога записано обращение матери к сыну, затем его ответ матери, потом снова обращение матери к сыну, и вновь его ответ матери и т. д., причем перед каждым ответом сообщается, о чем пропел данный персонаж в предыдущей песне. В данном случае мы имеем попытку записать с какой-то определенной целью песню, которая, надо думать, имела большое распространение в то время.

Возникновение древних песен можно связать с каким-то обрядом, обрядовой поэзией, поскольку песня сопровождалась жестами и танцами. Танец и жест помогали раскрыть содержание песни, воспевавшей коллективный трудовой процесс, подвиги героев, предков, победы над врагом и т. д. Исторические песни неразрывно связаны с определенными событиями, отражают конкретные события. Эти песни могут служить историческим источником.

Песни наиболее чутки к жизни, непрерывно обогащаются новым содержанием, откликаясь иногда на са-

мые злободневные проблемы, а иногда уводя слушателя в седую древность.

Калмыцкие исторические песни до сих пор не являлись объектом даже самого предварительного исследования, нет ни одного сборника их. Все это должно быть учтено исследователями, ибо, не собрав песни, невозможно проследить их эволюцию, представить богатство содержания и тематики этих песен.

Некогда пели так:

Сев верхом на очень
игривого,
Ведя мангадского серого,
Наш нойон хан Увш
Куда же отправился?
Между Кубанью и Волгой
И следа их не видно.
Торгуты, летовавшие здесь,
Куда же ушли?..

(Подстрочный перевод).

Маш цэвдрэн унсмб,
Мацнд боринэн кетлсмб.
Мана нойн хан Увш
Хамаран одва гихв?
Ховн, Никл хоорнд
Харгдх баран үзгдхш.
Хомж зусдг торхудыг
Хамаран одва гихв?..

Слушающий сразу же вспоминает трагический 1771 год, когда часть калмыков, оставив свои обжитые кочевья в Поволжье, отправилась в далекую Джунгарию, претерпев на пути невероятные трудности.

Многообразны виды и формы народных калмыцких песен: здесь и короткие любовно-лирические песни самого разнообразного содержания (о любви и разлуке, о счастье и тоске), героические, протяжные застольные, песни, исполняющиеся на свадьбах и вообще на торжествах, и т. д. Эти песни, создававшиеся веками, были поистине коллективным творчеством народа.

Вся жизнь калмыка запечатлена в этих песнях. В них нет ни фальши, ни прикрас, народ-творец не думал о славе, не думал он также и о том, что песни создаются на века, он просто пел о виденном, о слышанном, о пе-

режимом. Надо думать, что многие из песен не дошли до нас из седой древности, многие позабыты, но предки калмыков — ойраты, кочуя со скотом по долинам Алтая, во время бесконечных войн с Китаем, Маньчжурией за свою независимость, свободу и т. д., исполняли песни, гордые звуки которых были слышны на всей территории Джунгарии. В исторических песнях тех времен воспевались удаль и величие древних ханов, доблесть отважных воинов-ойратов в борьбе с врагами, которых, как говорится, было «гуще, чем пыль, и больше, чем муравьев». Отголоски давно минувшей старины можно заметить и теперь, когда певец, гордо откинув назад голову, запоеет песню своих предков «голосом, подобным голосам десяти тигров», таким «голосом, что может лопнуть желчный пузырь волка».

Героическая песня с давних пор и до сегодняшнего дня — излюбленный вид песенного творчества калмыков, ибо она всегда основана на реальном событии.

Отечественная война 1812 года и участие в ней калмыцкого полка, который на верблюдах в составе русских войск первым ворвался в Берлин и Париж, нашли отражение в исторических песнях «Низкорослый серко» («Маштаг боро») и «Длинноносый француз» («Сом хамрта парнцс»).

Во второй песне поется:

С французом, нос у которого
в пядь (четверть).
Противоборствуя, я рубился.
Рубился я не ради рубки,
Ради жизни своей я рубился.

Круглое белое озеро,
Обходя, я рубился.
Рубился я не ради рубки,
За Россию свою я рубился.

С куцом черным французом,
Русь защищая, я рубился.
Русь защищая, рубился,
Чтобы все были в спокойствии!

Сом хамрта парнцслань
Сөргдн бээж чавчлдав.
Чавчлди гиж чавчлдси угав,
Эмнэнь арһд чавчлдав.

Төгрг цаһан нуурыг
Төгәли йовиң чавчлдав.
Чавчлди гиж чавчлдси угав.
Эрәсәннь төлә чавчлдав.

Оһтр хар парнцсла
Орсыг харсж чавчлдав
Орсыг харсж чавчлдхнь
Оли амулц болтха!

Песня эта патристична: в ней нашел отражение исторический факт, подтверждающий нерушимую дружбу братских народов, она напоминает нам о наших отважных предках, мужественно отстаивавших независимость своей Родины от французских захватчиков, с которыми сражались, «рубились, пока сталь не затупилась».

В начале нынешнего столетия у ойратов Западной Монголии Б. Я. Владимирцов записал несколько образцов, «шаштр дун», представляющие собою песни буддийского, духовного содержания, песни про лам-святителей и про их монастыри.³¹ У калмыков же, как гласят предания, прежде существовали «частр дун» — песни историко-религиозные, которые составляли цикл «Гимн ойратов» («Өөрдин частр»), в настоящее время уже забытый. Неизвестно, был ли этот цикл песен записан, обнаружить его не удастся до сих пор. Из устных источников известно, что «Гимн ойратов» состоял из двенадцати песен различного содержания. Среди них многие песни являются историческими, народными, ничего общего не имеющие с буддизмом. «Гимн ойратов» начинается песней о Зункаве — основателе ламаистской церкви, затем следует песня, восхваляющая мифическую гору Сумэр уула, далее — песня о стране Зу (Тибет). Имеются в нем песни о Чингис-хане, восхваления Джангар баатара («Магтаал Джангара»), воспеваются Мазан баатар. Нашли место в «Гимне ойратов» и песни, отражающие события 1771 года, а также события Отечественной войны 1812 года и заканчивается этот цикл песней о коне. Таким образом, получается, что цикл «Гимн ойратов» содержит песни, в которых отразились отдельные исторические факты прошлых времен.

³¹ Б. Я. Владимирцов. Образцы монгольской народной словесности. Предисловие, стр. 5—6.

В песнях народ хранит свое прекрасное эпическое прошлое. Но не только прошлое занимает думы певцов, — бурным потоком проходят годы и века, изменяя жизнь, новое в жизни народа порождает новые песни.

Величайшим произведением калмыцкого устного народного поэтического творчества является героический эпос «Джангар», занимающий почетное место в истории литературы и в сокровищнице мировой культуры. Уже давно внимание ученых-востоковедов привлекает изумительная красота и выразительность словесной ткани этой поэмы, богатство вымысла и фантазии, музыкальность и богатая ритмика ее стиха. Вековая мечта народа о мире, о привольной и счастливой жизни, о сказочно-идеальной стране Бумбе, где процветает вечная молодость, — все самое сокровенное отражено в «Джангаре» — этой «песне песен», которую по художественным достоинствам справедливо сравнивают с такими эпическими произведениями, как «Илиада» и «Одиссея».

Калмыки самозабвенно любят и ценят «Джангар». С благоговением относясь к эпосу, они говорят: «Эта поэма так велика, что если бы ее всю записать, то она бы стала грузом 99 сильных верблюдов». Народ считает, что обычные двугорбые верблюды не смогут ее поднять, поэту верблюды должны быть сильными. «Эта поэма так чиста, — говорится в народе, — что везти ее могут только белые животные». Уже из этой краткой легенды-поверья можно заключить, что в народе «Джангар» вызывал и вызывает благоговение. Известно, что белый цвет считается у монгольских народов самым благоприятным, священным. Многие столетия передается эпос из уст в уста народными певцами — джангарчи. Исполнители «Джангара» никогда не рассказывают поэму полностью, полагая, что всю ее познать одному человеку невозможно.

В Джангарнаде калмыцкий народ запечатлел свои многовековые мечты и чаяния о счастливой стране. Вот почему сказочная страна Бумба рисуется самыми яркими красками. Бумба — это художественное воплощение народной мечты о счастье, о земле обетованной, о земле всенародного блага, довольства и радости, где имеются все условия для жизни народа. Именно эту идеальную страну воспевают калмыки на протяжении многих ве-

ков. С именем своей отчизны идут богатыри в бой, за родину свою бросается Алый Хонгор на врагов один.

В Джангарнаде баатары (богатыри) изображаются народными заступниками, которые в сражениях не знают слова «назад», а повторяют слово «вперед». Самые лучшие черты народа: мужество, ловкость, отвага, сила, душевная чистота, воинская смекалка — все они присущи баатарам эпоса, каждый из которого воплощен в художественный образ непреходящей свежести и яркости. Много героев в поэме, но каждый имеет свои специфические, только ему одному присущие черты, каждый имеет свой характер, свой облик, свои привычки, манеру думать и говорить. В описании их нет повторения, нет тождества, образы богатырей индивидуализированы. В то же время богатыри обрисованы реалистически, не наделяются лишь грубой примитивной силой. Напротив, некоторые герои побеждают бесчисленных врагов смекалкой, ловкостью и хитростью. Об этом красноречиво повествуют песни, посвященные подвигам детей. Одна из песен Джангарнады специально посвящена ратным делам Хонун Улана, Хара Джилгана и Аля Шонхора.

Основная идея героического эпоса — это идея единения и благополучия народа. Ею пронизана каждая строка эпоса, на осуществление ее направлены все силы богатырей. Служение народу, своей отчизне Бумбе — вот цель богатырей Джангарнады, а потому народ выразил наиболее ярко эту цель в богатырской клятве-присяге:

Год и возраст (т. е. жизнь — Ал. Б.) свои
На острие копыта повесим.
Страсть и гордость свои
Джангару одному своему посвятим.
Находясь при владыке своем,
Ради простого народа своего
Называемую беспредельно нежнолюбимой
Печень свою по крохам отдадим.
Нет у нас витязя, кинувшегося вснять,
Говори «неисчислимая рать»,
Нет у нас коня, чтобы не мог поднять на огро.
Говори «гора высока».
И да не будем бояться железа.
Раскаленного докрасна,
И не будем бояться
Разлившегося черного океана.
Рассвирепев, пришедшего сильного хана
Ледяного желтого оружия конца не убоимся мы.

В этой жизни своей настоящей
Без лжи справедливыми умрем.
В конечной сущности своей,
Избавясь от трех страшных несчастий,
Высшего совершенства
Вместе достигнем!..

Простые кочевники-номады создали идеальное царство, какого в действительности не было, но какое они хотели бы иметь. Вот почему созданный ими образ фантастически-сказочной Бумбы сохранился в первозданной красе и до настоящего времени. Народ обращался к Джангарнаде в минуты радости и в минуты горя, в ней он черпал неиссякаемую энергию и в далеком прошлом, и в бурные годы нынешнего столетия. «Джангар», по выражению знаменитого рапсода М. Басангова, был «нашим (т. е. народным — Лн. Б.) утолением жажды светлого».³²

Улигэры (героические былины) монгольских народов, к числу которых относятся «Джангар», возникли в глубокой древности. Многие сюжеты и мотивы былины восходят к древним мифам восточных народов. Красной нитью через все улигэры проходит ненависть к силам зла, им присущи неиссякаемый оптимизм и постоянное стремление к светлому будущему. Героический эпос — народное достояние, гордость народа, его славное прошлое, которое никогда не тускнеет, не забывается. Монголоязычные народы располагали и располагают богатейшим эпическим наследием, которое еще не выявлено полностью и не изучено. Калмыки имели в своем репертуаре в отдаленные времена кочевой жизни, когда предки их — ойраты были тесно связаны с народами Центральной и Юго-Восточной Азии, ряд эпических произведений типа общеойратского «Бум Эрдэни», «Дайни Кюрюль» и т. д. Но из всех героических былины до наших дней в наибольшем объеме и в лучшем состоянии народ донес «Джангар». Народная память способна хранить самое лучшее из имеющегося. «Джангар» вобрал в себя все лучшее из героического эпоса, вылился в одну большую самостоятельную эпопею. Основные идеи и мотивы

героических былины, как в зеркале, нашли в самой сжатой форме отражение в «Джангаре», потому что эта эпопея — квинтэссенция всего героического эпоса калмыцкого народа.

В сознании калмыцкого народа Джангарнада уже давно утвердилась не только как произведение устного народного творчества, ставшее литературным произведением, но и как символ национальной гордости, как источник веры и силы в утверждении светлого, прекрасного на земле, как неиссякаемый, вечно молодой животворный родник, который утоляет «жажду светлого».

³² См. М. Басангов. «Радость». — «О Джангаре. Сборник материалов, посвященный пятистолетию калмыцкого народного эпоса». Элиста, 1963, стр. 14.

ИСТОКИ ЗАРОЖДЕНИЯ ОЙРАТСКО-КАЛМЫЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Переход от устного поэтического творчества к литературному связан у монгольских народов с приобретением ими в начале XIII в. письменности. Наука не располагает достоверными фактами, когда и у кого они ее заимствовали. Известно лишь, что в первой половине XIII века монголы пользовались наряду с китайским также и уйгурским письмом, поэтому считается, что письменный монгольский язык возник у керентов и найманов (уйгурские племена) до эпохи Чингис-хана.¹ Существует также мнение, что возникновение письменности у монголов можно отнести к временам значительно более древним, чем «самые древние из открытых пока памятников»,² которые датируются в пределах первой половины XIII века. Эти мнения основываются на более или менее косвенных доказательствах, классическим примером которых является легенда о найманском происхождении уйгурской письменности, блестяще использованная академиком Б. Я. Владимирцовым.³ Легенда эта приводится, кстати, летописцем XVII столетия. Согласно легенде, после разгрома найманов к Чингис-хану привели пленного уйгура Тататунга, который служил канцлером у найманского государя. При обыске у пленника обнаружили печать, о назначении которой при допросе Тататунга и рассказал. Чингис-хан, заинтересовавшись этой печатью, оставил ее у себя и поручил Тататунге обучить своих сыновей пользоваться этой печатью.

В основе этой легенды без сомнения лежит какой-то реальный факт. Найманы, как известно, были разгромлены в 1204 году,⁴ этнически эти племена были близки

¹ См. Б. Я. Владимирцов. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Л., 1929, стр. 20.

² С. А. Козин. Джангариада. Героническая поэма калмыков. М.-Л., 1940, стр. 10.

³ См. ук. соч., стр. 20.

⁴ С. А. Козин. Сокровенное сказание. М.-Л., 1941, § 196. Монголун нигуца тобчиин. Улаанбаатар, 1947, § 196, стр. 176—178.

монголам и знали уйгурскую письменность. Следовательно, Тататунга был как бы первым, кто познакомил монголов с письменностью.

Как бы ни обстояло дело с возникновением письменности у монголов, ясно одно, они оказались восприимчивыми и способными учениками и уже вскоре стали фиксировать письменными знаками создаваемые ими литературные произведения. Науке известен так называемый «Чингисов камень» (1220 г.) — первый памятник уйгуро-монгольской письменности, открытый в начале XIX в. Надпись на камне до сих пор не расшифрована удовлетворительно.

Известны также печать с монгольским текстом на письме императора Гуюка (1246 г.), каменная плита в честь Мункэ-хана (1257 г.), на которой высечены надписи на монгольском и китайском языках; а также монеты джучидов и хулагидов с их именами; грамота каракского Сайф-ад-Дина (1262 г.). Сохранились письма Иль-ханов (Аргуна, Газана, Ульдзэйтү) к французскому королю и римским папам (вторая половина XIII и начало XIV вв.);⁵ известны металлические пайдзы монгольских ханов, так называемая «золотоордынская берестяная рукопись» и т. д.

По данным «Сокровенного сказания» («Моңһлын нуувч товч») Чингис-хан поручил Шигихутугу заведение верховным общегосударственным судом («бук улсын дээд зарһч») и при этом повелел ему все судебные решения «записывать» в «Синнюю книгу» («Көк дэбтэр»).⁶ К сожалению, «Синняя книга» не дошла до нас, поэтому нельзя сказать о ней что-либо определенное. Однако можно положительно утверждать, что в начале XIII в. монгольские народы успешно пользовались системой письма, существовал устоявшийся письменный (литературный) язык, который отличался от бесписьменного (нелитературного) языка.⁷

Все эти факты говорят о том, что до 1240 года монголы имели целый ряд памятников литературы, т. е. были

⁵ А. М. Позднеев. Лекции по истории монгольской литературы. Том I, Спб., 1896, стр. 47—50; Б. Я. Владимирцов, ук. соч., стр. 34—35 и др. работы.

⁶ С. А. Козин, ук. соч., стр. 160, § 203.

⁷ Ср. Г. Н. Михайлов. Литературное наследство монголов. М., 1969, стр. 21—22.

у них и «предшественники» самого «Сокровенного сказания», которые не сохранились, а может быть, «только еще пока не открыты нами», как предполагал С. А. Козин.⁸ Вместе с тем это свидетельствует о том, что первые попытки литературного творчества предпринимались среди монгольских народов в разных местах первой Монгольской империи и разными лицами, создавшими литературные памятники, представляющие огромный научный интерес.

«СОКРОВЕННОЕ СКАЗАНИЕ МОНГОЛОВ»

Самым древним из дошедших до нас литературных памятников монгольских народов является «Сокровенное сказание монголов», в течение почти шести веков остававшееся неизвестным в самой Монголии. Лишь в середине прошлого века русский монах-ученый Палладий Кафаров обнаружил этот памятник, прочитал и перевел с китайского языка на русский,⁹ и с тех пор «Сокровенное сказание» привлекает неослабное внимание ученых-востоковедов разных стран.

«Сокровенное сказание» — «крайне своеобразный и крайне сложный памятник монгольской литературы»¹⁰ — было создано в 1240 году на берегах р. Кэрулэна при ставке Угэдэй-хана, как это явствует из колофона его. Поскольку колофон не содержит об авторе никаких сведений, произведение это считается анонимным. Все же имелись попытки приписать авторство «Сокровенного сказания» либо Коко Цосу,¹¹ либо Шигихутугу,¹² но доводы в пользу этих авторств нельзя признать убедительными.

Относительно характера памятника, его структуры, содержания, названия, сюжета, композиции и т. п. мне-

⁸ См. ук. соч., стр. 32.

⁹ См. его «Старинное монгольское сказание о Чингис-хане» — в «Трудах членов Российской Духовной Миссии в Пекине», т. IV, Спб., 1966, стр. 3—258.

¹⁰ Характеристика акад. С. А. Козина.

¹¹ С. А. Козин, ук. соч., стр. 35.

¹² П. Поуха. «Ди гехайме Гешихте дер Монголен альс Гешихтсквелле унд Литературденкмаль». Прага, 1956.

ния исследователей разошлись: некоторые считают его историческим, другие же — литературным памятником.¹³

Пожалуй, наименее всего изучен памятник с литературоведческой точки зрения, хотя и имеется ряд прекрасных работ, посвященных «Сокровенному сказанию монголов» как памятнику художественной литературы. Все же ученые сделали немало плодотворных обобщений и выводов как историко-литературного, так и социально-исторического характера относительно текста данного памятника. Академик С. А. Козин, внесший неограниченный вклад в монголо-калмыцкую филологию исследованием «Сокровенного сказания», не сумел завершить своей программы и его капитальный труд представляет собой лишь «введение» в изучение памятника «Юань-чао-би-ши».¹⁴

На архитектуру «Сокровенного сказания» имеются различные точки зрения. Некоторые исследователи полагают, что произведение состоит из двух разделов: содержание первого составляет родословная Темуджина (Чингис-хана) и описание событий, приведших его к власти. Повествование здесь лишено хронологии, но охватывает огромный отрезок времени. Второй раздел содержит описание событий, происходивших в степях Центральной Азии, результатом которой явилась Монгольская империя, и кончается повествованием о царствовании Угэдэя, первого преемника Чингис-хана. В отличие от первого раздела здесь имеется хронология, летоисчисление ведется (начиная с 1201 года) по годам животного цикла.

Ученые, поддерживающие второе мнение на «Сокровенное сказание», разбивают его на три раздела: а) первая часть состоит из родословной Чингис-хана с перечислением кратких сведений о выдающихся событиях в жизни его предков. Автор памятника придерживается строгого отбора материала, уделяя внимание событиям, имеющим отношение к истории Чингис-хана; б) вторая

¹³ Распространенные взгляды на памятник с этих точек зрения приведены в труде С. А. Козина «Сокровенное сказание» М.-Л., 1941. В последнее время второе мнение поддерживает монгольский ученый М. Гаадамба. См. его «Сокровенное сказание монголов» как памятник художественной литературы. (XIII в.) (Канд. дисс.), М., 1961.

¹⁴ Китайское название «Сокровенного сказания».

часть — история создания монгольского государства Чингис-ханом, она занимает по объему главенствующее положение и наиболее ярко отражает основную идею памятника; в) третья часть — краткое описание завоеваний Чингис-хана и царствования Угэдэя¹⁵.

Какого бы мнения ни придерживаться в отношении структуры «Сокровенного сказания», надо признать, что это — знаменитый историко-литературный памятник монгольских народов, и вполне заслуженно может быть назван «антологией древней поэзии монголов».¹⁶ Действительно, «Сокровенное сказание» в большей своей части как бы соткано из различных произведений устного народного поэтического творчества. С. А. Козин насчитал 122 стихотворения, которые он относил к излюбленным жанрам монгольской книжной поэзии, не желая их по форме и содержанию причислять (за исключением небольшого числа) к разряду народной лирики. Насколько прав или неправ этот ученый, покажут специальные исследования стихотворений, имеющих в «Сокровенном сказании», которое потеряло бы всю свою прелесть, если бы автор его не использовал в своей летописи произведений (или фрагментов) фольклора, как стихотворных, так и прозаических. Монгольский ученый-литературовед М. Гаадамба, например, обнаружил в «Сокровенном сказании» тридцать художественных рассказов, каждый из которых призван в идейном отношении строго отвечать главной идее памятника и строго подчинен единой сюжетной линии памятника.¹⁷

Написанное ритмической прозой и стихами, инкорпорируемым в текст летописи произведение это содержит много достоверных исторических данных, которые очень часто так приукрашены богатой фантазией автора, что некоторые исследователи видят в «Сокровенном сказании монголов» мало такого, что «собственно называют историей».

«Сокровенное сказание монголов», по-видимому, было

¹⁵ М. Гаадамба. «Сокровенное сказание монголов» как литературный памятник». (К вопросу оценки художественных достоинств памятника). — «Хэл зохиол судлал», т. VII, вып. 1—13, Улаанбаатар, 1970, стр. 137—138.

¹⁶ Характеристика Г. Н. Михайлова.

¹⁷ М. Гаадамба. «Сокровенное сказание монголов» как литературный памятник, стр. 117, 140.

задумано как сочинение о доме Чингиса», — пишет Г. И. Михайлов.¹⁸ Это мнение было высказано и прежними исследователями, которые хотели видеть в нем «сказание о Чингис-хане»,¹⁹ «заветное предание дома Чингис-хана, его истории»²⁰ и т. д. Бесспорно, доводы представителей этой точки зрения не лишены оснований, поскольку Чингису отводится главное место в летописи, разными средствами возвеличиваются его имя и род. Для этого составители летописи якобы подвергли некоторой обработке известные легенды и предания, которые могли бы подтвердить «божественность», предопределенность рождения Чингиса и т. д. Действительно, такое впечатление может сложиться и оно складывается при знакомстве с «Сокровенным сказанием», но в то же время появляется при этом мысль, что составители этой «начальной хроники» монголов не смогли до конца справиться с такой задачей, если только они ставили ее перед собой. Местами авторы (автор) сочинения уже слишком объективны и, можно сказать, наивно реалистичны в своих стараниях возвысить, возвеличить Тэмуджина. По-видимому, авторы, возвеличивая один род, представитель которого впервые создал огромнейшую империю, не могли умолчать о делах Тэмуджина, будь кто-то другой на месте его, он изображался бы им, вероятно, также. Все это и побудило составителей «Сокровенного сказания» создать заветное предание Чингис-хана, его историю, «сокровенный источник рассказов о мрачных событиях, происшедших внутри одного рода, одной семьи, одной кости».²¹ Не лишено основания мнение С. А. Козина, который считает, что «авторами или автором ему (т. е. «Сокровенному сказанию» — Ан. Б.) придавалось, прежде всего, литературное значение»,²² ибо многие стихотворения и эпические отрывки, вкрапленные в текст памятника, «носят все признаки индивидуального литературного творчества

¹⁸ Г. Н. Михайлов. Литературное наследство монголов, стр. 24.

¹⁹ См. Н. Кафаров, ук. соч.

²⁰ Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

²¹ Б. Я. Владимирцов, ук. соч., стр. 62.

²² См. ук. соч., стр. 34.

определенного дарования и вкуса... Все они как будто бы прошли единую цензуру отбора и оценки...».²³

«Сокровенное сказание» — один из древних памятников монгольской литературы, мы обнаруживаем в нем живую речь с образцами описательного и повествовательного слогов ее, с примерами ораторских речей и философских рассуждений, образцами древней мифологии и фольклора во всех многообразных жанрах и видах, историки монгольской и калмыцкой литературы и фольклора не перестают восхищаться ценностью этого памятника, где впервые письменно зафиксированы (пусть даже порой и фрагментарно) образцы почти всех жанров древней поэзии, тщательный анализ которых дает положительные результаты в освещении истории литературы.

«Сокровенное сказание», как уже говорилось, начинается с родословной Тэмуджина,²⁴ коротким повествованием о его далеких предках Бортэ Чино и Гуа Марал: «Бортэ Чино вместе с женой Гуа Марал, переправившись через океан (море) Тэнгис, поселился на горе Бурхан Халдун в верховьях реки Онон. У них родился сын по имени Батуцаган».²⁵ Вслед за этим попеременно с рассказами о далеких предках Чингис-хана идет перечень их потомков, перечисляются многочисленные монгольские племена и роды и дается этимология их названий; кончается первая глава повествованием о родителях Тэмуджина и о рождении будущего создателя Монгольской империи.²⁶

В главе этой содержится несколько легенд, в которых можно обнаружить отзвуки древней мифологии монгольских народов, имеются яркие образцы наставлений и поучений (сургаал), пословицы и поговорки. Про Дува сохора, например, сообщается, что у него, «посреди лба был один глаз», которым он мог видеть на расстоянии трех кочевков. Ясно, что здесь мы имеем дело с так называемым «бродячим» сюжетом одноглазого циклопа. Интересно, что предание о Дува сохоре, далеком предке

²³ Там же, стр. 35.

²⁴ Имя Чингис-хана, полученное им при рождении.

²⁵ «Моңһлын нуувч товч» («Сокровенное сказание монголов»), Улаанбаатар, 1947, § 1.

²⁶ Там же, §§ 1—68.

Чингис-хана, содержит ценный материал о поколениях «дөрбөн иргэн» (дэрбэн ойраты).²⁷

Не менее интересна легенда, связанная с именем Алун гуа, жены младшего брата Дува сохора по имени Дову Мэргэн. После смерти мужа (Дову Мэргэна) у Алун гуа родилось трое сыновей, хотя она вторично не выходила замуж. Два старших сына ее, рожденные от Дову Мэргэна, стали подозревать свою мать в тайных связях с неким Малигом из поколения баяут, который был слугой у нее. Подозрения своих сыновей Алун гуа рассеяла следующим объяснением: каждую ночь через дымник в юрту спускался рыжий (светло-рыжий) человек и поглаживал по чреву ее, а с наступлением утра он уходил в образе желтой собаки. От соприкосновения со светом, который исходил от этого человека, у нее и родились три сына Буха Хатаги, Бухату Салджи и Бодончар Мунхаг. Алун гуа говорит, что они «сыновья неба» («теңгрийн көвүд») и будут «хаанами всех» («хамугийн хаад болх»).²⁸

Этот рассказ Алун гуа имел, по-видимому, глубокий смысл для авторов летописи, ибо он связан с происхождением Бодончара-простака, который является далеким предком Тэмуджина. Вероятно, это можно объяснить стремлением автора «Начальной хроники» показать «божественность» как самого Чингис-хана, так и его предков, которые были не простого, а «небесного» происхождения. Но как объяснить, что из трех внебрачных сыновей Алун гуа именно Бодончар-простак был предком «золотого» рода Чингис-хана? В данном рассказе чувствуется какая-то неувязка. Не в этом ли суть всей летописи, автор которой в замаскированном виде стремился преподнести свою идею о выдающейся личности, способности которой не зависят от происхождения? Если связать это с основным принципом, которым Чингис-хан руководствовался, будучи уже ханом могучей империи, при раздаче подвластных и назначении на должности начальников своей гвардии, то ясно прослеживается «сокровенная» идея автора данного памятника, выступающего за единое монолитное государство с централизованной властью, где достоинство людей оценивалось бы по способностям, а не по происхождению.

²⁷ Там же, § 11.

²⁸ «Моңһлын нуувч товч», §§ 20—22.

Нельзя ведь не обратить внимания и на тот факт, что, Тэмуджин в детстве сильно боялся собак, о чем предупреждал его отец Эсугэй баатур своего будущего свата Дэй Сэцэна, оставляя мальчика на время сватовства. В рассказе Алун гуа, как нам кажется, неспроста упоминается, что «рыжий человек» уходил в образе желтой собаки.

Заслуживает внимания другая легенда, которую автор «Сокровенного сказания» вложил в уста Алун гуа, когда она, видя несогласие среди сыновей, решила преподать им наглядный урок. Алун гуа однажды собрала всех сыновей и каждому из них дала по хворостинке, чтобы они сломали ее. Разумеется, все легко справились с этим. Тогда она, сложив в пучок пять хворостинок, повторила просьбу, но все старания сыновей оказались напрасными. В назидание Алун гуа говорит, что поступки братьев, которые ссорятся и живут недружно, ни к чему хорошему не приведут, а всякий их сможет обидеть. Смысл этого поучения прародительницы Чингис-хана не трудно понять, оно выражает основную идею всего памятника — призыв к объединению всех племен, создание единого государства. Замечательно, что рассказ этот отражает картины быта степняка-кочевника тех далеких времен. Интересно напомнить, что сюжет рассказа Алун гуа был хорошо известен в то время, поскольку и в позднейшее время такое же поучение зафиксировано памятником калмыцкой литературы («Сказание о дэрбэн ойратах» эмчи Габан Шараба, XVIII в.). Правда, в последнем поучении приписывается самому Чингис-хану.

Если в легенде о «рыжем человеке» можно увидеть следы древних мифов, то «Сокровенное сказание» содержит немало фрагментов и сюжетов, которые встречаются в произведениях героического эпоса. Наиболее характерным примером, пожалуй, может служить упоминание о том, что Тэмуджин родился, сжимая в правой руке сгусток запекшейся крови величиной с алычк (§ 59). Подобным же образом рождаются многие герои былиного эпоса монголо-калмыков. Даже не вдаваясь в подробный анализ, можно сказать, что автор «Сокровенного сказания» очень тонко, замаскированно, но с поразительной настойчивостью и целеустремленностью пытается доказать, что на судьбе этого человека с момента его

рождения якобы имелась печать сверхъестественности и избранности.

Внимательный анализ этого памятника показывает, что истоки устной и письменной традиции калмыцкой литературы древнего периода восходят к «общемонгольскому» фольклору и литературе. Насколько прочно было первоначальное единство фольклора, литературы и вообще культуры этих народов — это вопрос специального исследования, но никак нельзя не подчеркнуть, что одни и те же выражения, народные изречения в виде древних пословиц и поговорок встречаются во всех памятниках, начиная с «Сокровенного сказания» и кончая ныне бытующими сказками, не говоря уже о произведениях (письменных и устных), созданных в XVI—XIX вв. Такие выражения, как «во взгляде — огонь, на лице — свет», «у шубы — воротник, у человека — голова» и др., всевозможные магтаалы (§§ 74—75, 146, 204—214), сургаалы (§§ 78, 126, 174, 276—277), гимны (например, гимн гвардии Чингиса, § 230), элегия: предсмертное слово Джамухи (§ 201), предсмертное слово Толуя (§ 202) и другие образцы художественного слова, имеющиеся в «Сокровенном сказании», являются принадлежностью древних литератур всех монгольских народов. Аналогии этим образцам без труда обнаруживаются в сказках, песнях, былинах, в афористической поэзии бурят, монголов, калмыков.

Выше уже приводилось мнение академика С. А. Козина, который полагал, что авторы «Сокровенного сказания», стремились сделать его литературным произведением. И многие другие исследователи склонны рассматривать этот памятник литературы не только как историческое сочинение, но и как художественное произведение, поскольку достоинство его определяется в первую очередь тем, что памятник этот написан не в форме обычного монгольского летописания, а именно в художественной форме,²⁹ т. е. авторы не просто фиксируют замечательные события, а изображают их, рисуют словами «картины степной жизни», благодаря чему «Сокровенное ска-

²⁹ См. Ц. Дамдинсурэн. Монголын уран зохиолын тойм. Уланбаатар, 1957, стр. 57; его же: Монголын эртний уран зохиолын тухай товч үгүүлэл. Уланбаатар, 1958, стр. 3.

знание» и представляется «апофеозом кочевой жизни».³⁰ Академик Б. Я. Владимирцов был прав, когда говорил, что появление этого памятника сразу же «возводит их (монголов — Ан. Б.) письменность до степени литературы», что «Сокровенное сказание монголов» — настоящее литературное произведение, и притом самое интересное, самое яркое, с которым не может сравниться ни одно создание последующей монгольской литературы».³¹

Вслед за первой летописью («Моңһлын нуувч товч») появились и другие произведения этого же жанра. Правда, исторические сочинения XIV—XVI вв. не сохранились, но о их существовании, о непрерывности традиции летописания монголов говорят произведения XVII в., среди которых имеются несколько интересных исторических сочинений, да и не только исторических.

Самым значительным произведением исторического жанра XVII в. принято считать летопись «Золотое сокращение» («Алтан тобчи») Лувсанданзана, во многом перекликающуюся с «Сокровенным сказанием», но во многом и отличающаяся от последнего как своим оригинальным содержанием, так и манерой изложения событий.

С. А. Козин, исследуя «Сокровенное сказание», вслед за Б. Я. Владимирцовым обратил внимание на сходство с ним «Алтан тобчи» Лувсанданзана, полагая при этом, что включение текста первого исторического сочинения в текст летописи XVII в. является «самостоятельной попыткой монгольских буддийских схоластов XVII в. восстановить монгольский текст памятника по китайской его транскрипции».³² Короче говоря, он не отрицал, что авторам позднейших летописей была известна первая историческая летопись, сохранившаяся в записи китайским иероглифами. С Козиным можно было бы согласиться, но слишком много расхождений между «Моңһлын нуувч товч» и «Алтан тобчи» Лувсанданзана, при этом ни в одном из сочинений нет даже намека на то, что авторам было известно «Сокровенное сказание».

³⁰ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература. — сб. «Литер. Востока», вып. 2. Пб., 1920, стр. 94 и 95.

³¹ Там же, стр. 94.

³² См. С. А. Козин. Сокровенное сказание, стр. 11, 20, 22.

С. А. Козин и многие последующие исследователи³³ обращали основное внимание на общие места обоих памятников и находили много любопытного, но они оставляли в стороне и другую сторону — расхождения или несоответствия между двумя этими сочинениями, которые в совокупности с соответствиями могут дать самые неожиданные результаты, как это доказал Г. И. Михайлов.³⁴

В самом деле многие места обоих памятников не просто не совпадают, а расходятся, содержат совершенно противоположные сведения, имеющие принципиальное значение. Уже в первых строках можно заметить, что эти разногласия касаются не каких-либо малозначительных деталей или малоизвестных лиц, а именно самых важных исторических событий описываемой эпохи. По данным «Сокровенного сказания» известно, что предок Чингиса Бортэ Чино появился на р. Онон вместе с супругой Гуа Марал и стал кочевать у горы Бурхан Халдун.³⁵

Данные же «Алтан тобчи» Лувсанданзана говорят, что Бортэ Чино прибыл на р. Онон один, а Гуа Марал нашел здесь.³⁶

Принципиальное расхождение здесь очевидно: «Сокровенное сказание» не признает род Чингиса монгольским, предки этого рода являются пришлыми людьми. По данным «Алтан тобчи» только Бортэ Чино является пришлым, а Гуа Марал принадлежала к одному из местных родов, т. е. Лувсанданзан здесь, очевидно, пошел на известный компромисс в интересах «золотого рода».

Таких существенных разногласий в повествовании этих двух произведений имеется достаточное количество. Они наблюдаются, как уже отмечалось выше, и в манере изложения. Б. Я. Владимирцов, признавая художественную ценность «Сокровенного сказания», считал его «эпическим богатырским сказанием», но не мог назвать все же эпосом, так как оно для этого «слишком историч-

³³ Ц. Дамдинсүрэн. Монголын нууц товчоо. Улаанбаатар, 1947, стр. 12; стр. «Өмнөх уг». Ц. Шагдара к «Алтан товч». Улаанбаатар, 1957, стр. 6.

³⁴ См. его статью «Сокровенное сказание» и «Алтан тобчи» — в сб. «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», Труды БКНИИ. Вып. 8. Серия востоковедная. Улан-Удэ, 1962, стр. 82—89.

³⁵ Моңһлын нуувч товч, § 1, стр. 25.

³⁶ «Алтан товч» Улаанбаатар.

но». Не хотел он назвать его и настоящей «историей», потому что «Сокровенное сказание» для этого «слишком наполнено эпическими настроениями, эпическими мотивами, слишком напоминает своим складом эпическую былинку».³⁷ Иначе говоря, «Сокровенное сказание» исторично и литературно, поскольку весь фольклорный материал в нем авторы переработали с определенной целью сделать это сочинение «заветным преданием дома Чингис-хаана», т. е. историей «Золотого рода» борджигинов.

В отличие от «Сокровенного сказания» «Алтан тобчи» Лувсанданзана более фольклорно, для автора его характерны непоследовательность, неполнота изложения — черты, свойственные произведениям героического эпоса. Лувсанданзан больше привлекает легенды и преданий, он больше верит этим народным сказаниям, нежели авторы «Сокровенного сказания», шире использует произведения народной поэзии, относящиеся к эпохе первой монгольской летописи, а также обильно привлекает образцы афористической поэзии и песенного творчества. «Алтан тобчи» содержит целый ряд крупных самостоятельных художественных произведений: «Легенда об Аргасун хуурчи» («Аргасун хуурчин домог»), «Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингис-хаана» (Чингис хаан и йисэн өрөлөгтэ өнчин көвүүн цэцэлсэн шастр»), «Легенда о разгроме 300 тайчудов» («Нурбан зуун тээчүдиг даругсан домог»), «Магтаал Гилүгэдэя сонидского» («Сонидийн Гилүгээдин магтаал»), легенда о происхождении имени «Чингис» и приобретении ханской яшмовой печати и т. д. Всех этих произведений нет в «Сокровенном сказании», или же они даны в виде фрагментов, что очень важно, так как анализ их позволяет положительно утверждать, что «оба эти памятника разные, между собой не связанные произведения».³⁸

Как говорилось выше, летописи и вообще исторические сочинения сохранили для нас много произведений более раннего периода литературы. В монгольской среде конца XIII и последующих веков, судя по летописи, было много знатоков родной старины, древних легенд и пре-

³⁷ Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература, стр. 94—95.

³⁸ См. Г. И. Михайлов. «Сокровенное сказание» и «Алтан тобчи», стр. 89.

даний, и предпринимались попытки сохранить их, записав полностью или же частично. В этом отношении исторические сочинения представляют ценный материал для историков литературы, наличие же в них различных образцов поэтического творчества делает их памятниками, которые необходимо рассматривать и как литературные произведения.

Все перечисленные выше произведения были созданы в период XIV—XVI вв., самостоятельно не сохранились и дошли к нам в позднейших летописях XVII—XIX вв. Причем в позднейшие летописи включались не все известные авторам древние произведения, а только те из них, которые так или иначе были связаны с событиями, описываемыми в летописях.

«ПОВЕСТЬ О ДВУХ СКАКУНАХ ЧИНГИСА»

«Повесть о двух скакунах Чингиса» («Чингисин хойор эрэ заһалын туужин орушиба») — интересное произведение литературы XIV века, всегда привлекавшее внимание исследователей. Небольшое по объему (чуть больше пятисот стихотворных строк) произведение вызвало самые различные толкования у исследователей, которые, выдвигая те или иные тезисы об идейной направленности его, так и не пришли к единому мнению.³⁹

«Повесть о двух скакунах Чингиса» — художественное произведение, дошедшее до наших дней, надо думать, в более поздней записи, поэтому трудно представить, как она выглядела в своем первоначальном виде.

Сюжет произведения сказочно-фантастичен. Неизвестный автор в стихотворной форме рассказывает, как однажды на облавной охоте отличились два скакуна, но их усердия и достоинств никто не заметил. Невиноватое хозяйство обидело скакунов; и вот младший из них уговаривает старшего убежать от хозяина. Долго он прельщал своего старшего брата сочной травой Алтая, вкусной

³⁹ Интересующиеся подробностями их могут обратиться к работам Ц. Дамдинсурэна «Монголын уран зохиолын тойм», стр. 93—96; Г. И. Михайлова «Эзэн богд Чингис хаана эр хоёр загалын тууж» (эпоха, идейное содержание, жанр) — в сб. «Монголын судлал», т. V, вып. 8—18, Улаанбаатар, 1966, стр. 3—9.

водой озер, но пришлось уйти одному. В скором времени старший брат последовал за младшим и догнал его в горах Алтая, где они провели четыре года (в другой редакции три года).⁴⁰ На новом месте оба скакуна ведут себя по-разному: младший поправился, раздобыл, чувствовал себя превосходно, в то время как старший скакун весь отощал и извелся, тоскуя о хозяине, табуне и друзьях. Младший скакун спросил у своего старшего брата, почему он извелся так.

О, серый хорошенький мой!
Почему же ты не знаешь?
Если подумаю о своем хане-государе, любовно
взрастившем,
О милых друзьях своих, с которыми, встретившись,
сдружился,
О милой родившей (нас) матери своей, —
Не могу коснуться копытами своими щебинистой
земли,
Не могу дотронуться мордой своей земли, покрытой
наземом.
Если подумаю о родившей и вырастившей матери
своей,
Не могу коснуться травы подбородком своим,
Не могу коснуться воды губами своими!
О, серый хорошенький мой!
Как же ты не знаешь?—

ответил старший скакун, и тогда они решили возвратиться к своему хозяину.

Возвращению скакунов хозяин очень обрадовался. Вскоре оба скакуна отличились на охоте и тогда младшему из них Чингис-хан привязал ленту к гриве и посвятил его духам.

«Повесть о двух скакунах Чингиса», как это видно из содержания, создана на основе фольклора, напоминает какую-то древнюю народную сказку о животных и отношении к ним человека. Сюжет ее напоминает русскую сказку о домашних животных, которые обиде-

⁴⁰ См. Ц. Дамдинсүрэн. «Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршив» («Сто лучших образцов монгольской художественной литературы») — Серия «Корпус скрипторум монголо-рум», т. XIV, Улаанбаатар, 1959, стр. 65, 70.

шись на хозяина, убегают в лес, но в конце концов возвращаются к нему. Автор повести, заканчивая повествование, замечает, что обычай повязывать ленты скакунам пошел от младшего скакуна. Несомненно, прав Г. И. Михайлов, который считает, что «в конечном счете получилась этнологическая сказка с легендарным оттенком, хотя и облеченная в литературную форму».⁴¹ Да и все изобразительные средства, язык героев и художественные достоинства повести свидетельствуют о связи ее с фольклором. Возвращаясь к хозяину, кони скачут, как в богатырских сказках — из-под копыт у них летят огромные комья земли, а «путь в три месяца преодолевают в три дня». Неоднократно автор повести использует выражение «прямо смотрит — смеется, отвернется—плачет» («зөв хэлэж инәһэд, буру хэлэж ууляд»), известное по сказкам и былинам. Речь персонажей насыщена афоризмами и пословицами:

Мужчина радуется — доб не треснет,
 конь жиреет — шкура не лопнет.
 У хорошего человека друзей много,
 У хорошего коня хозяев много,
 У многосемейного человека друзей
 много,
 У одинокого человека господ много;
 У мнительного человека подозрений
 много,
 Для хорошего коня расстояние
 близко... и т. д.

Г. И. Михайлов считает, что «Повесть о двух скакунах Чингиса» можно отнести к тем произведениям устного поэтического творчества, в которых отражено отношение скотовода к своим животным, напоминает при этом, что забота о коне, восхищение его красотой, любовь к нему — одна из характернейших черт национального характера монгола; и не случайно поэтому, что в фольклоре имеется «даже песня о двух скакунах, старшем и младшем».⁴² Разумеется, «Повесть о двух скакунах Чингиса» дошла до нашего времени не в первоначальном своем виде, в течение веков она претерпевала изменения, повесть содержит в себе позднейшие встав-

⁴¹ Литературное наследство монголов, стр. 41.

⁴² См. Эзэн богд Чингис хаана эр хоер загалын тууж, стр. 6.

ки, убрав которые, можно ясно заметить ее типично фольклорную суть, ибо в основе ее лежит народная сказка. Действительно, стоит лишь заменить имя Чингиса каким-нибудь отвлеченным именем, как предлагает Г. И. Михайлов,⁴³ и повесть эта приобретает вид обыкновенной сказки о животных.

**«ЛЕГЕНДА
О РАЗГРОМЕ
ТРЕХ СОТЕН
ТАЙЧУДОВ»**

«Легенда о разгроме трех сотен тайчуудов» («Һурбан зуун тээчүдиг даругсан домог») больше, чем другие такого же рода произведения, связана с фольклором. По размеру она почти такая же, как и только что рассмотренная «Повесть о двух скакунах Чингиса», сюжет ее также несложен, но содержание условно можно разделить на две части, искусно объединенные в одном произведении.

Собираясь объехать свои окраинные владения, Чингис-хан тронх из своих сайдов (сулдусского Сорхан Шарра, бэсудского Джэбэ и ойратского Хара Киру) оставляет дома для охраны, а шестерых берет с собой. В пути он убивает горного козла и, приказав зажарить мясо, поднимается на возвышенное место, откуда обозревает окрестности и вскоре засыпает.

Он видит сон, в котором на него нападают триста тайчуудов под тремя черными знаменами. Вернувшись к сайдам, Чингис-хан рассказывает об увиденном сне и просит их его истолковать. Все шесть сайдов высказывают свое мнение и все, кроме зурчидского Чуу Мэргэна, изъявляют готовность постоять за своего хана. Последний же говорит Чингис-хану, что «хотя воевать не умеет, но восстановить разрушенное в состоянии робкого характера он, Чуу Мэргэн, при внезапном нападении может повернуть назад» и т. д. Напоминает Чуу Мэргэн своему хану и о том, что хотя он не обладает храбростью, но иногда и его осторожность и предупредительность могут быть чем-то полезны.

Шигихутуг, по повелению Чингиса, на соловом коне отправляется удостовериться — вещий ли сон или нет. Сон оказывается вещим: не успел вернувшийся Шигихутуг доложить, что не сумел «разглядеть тайчууды ли,

или мэркиты, или монголы», как появляются три тайчуудские сотни и завязывается бой.

Сайды сражаются, как настоящие былинные богатыри, только Чуу Мэргэн показывает в этом бою свое малодушие, пытается бежать. Однако окрик Боорчи останавливает его. Враг бежит, сайды преследуют их и забирают многих в плен, захватывают богатую добычу.

Так заканчивается первая часть повествования, на этом можно было бы и поставить точку, так как эта часть имеет характер вполне самостоятельного произведения. Но в легенде после этого следует продолжение, вторая часть, состоящая из магтаалов в честь шести сайдов, произнесенных Чингис-ханом. Заканчивается же это произведение магтаалом в честь самого Чингиса, пропетым храбрейшим из шести сайдов Боорчи.

По всей вероятности, легенда в основе своей содержит реальный факт, но только описание боя, подвигов сайдов отличается былинной гиперболизацией. В эпоху Чингис-хана, как известно, происходили многочисленные войны с меркитами и тайчудами, что и нашло свое отражение в легенде.

В истинно былинном стиле изображена встреча с врагом. Боорчи, один из храбрейших сайдов Чингиса, ведет разговор с тайчудами перед боем. Он хочет узнать, что они за люди и зачем пришли. «Если вы настоящие люди, — говорит он, — скажите свои обычаи, если есть имена, назовите свои имена». «Прибыли мы не для того, — отвечают те, — чтобы расспрашивать имена, а прибыли мы, чтобы сражаться до последнего».

В «Легенде о разгроме трех сотен тайчуудов», как и в «Повести о двух скакунах Чингиса», есть мотив вещего сна, который последний раз говорит о том, что авторы легенды использовали фольклорные сюжеты.

Стиль, язык легенды близки произведениям устного народного творчества; язык богат афоризмами, многие из которых напоминают пословицы и поговорки: «быть подобно птице летящей, ветру дующему»; «от одной стрелы может ли пасть мужчина»; «поглаживая бороду свою темную, взирая косо направо, озираясь налево, мелькая подобно игле, извиваясь подобно шутке» и т. д. Да и магтаалы шести сайдам, произнесенные Чингисом, чрезвычайно напоминают восхваления былинных баатаров. Кстати, они сходны с магтаалами сайдов из «Сокровен-

⁴³ См. Литературное наследство монголов, стр. 14.

ного сказания», что уже отмечалось исследователями.⁴⁴ Отсюда видно, что и «Легенду о разгроме трех сотен тайчудов» можно связать с первым письменным памятником литературы монгольских народов, что и это произведение относится к юаньской эпохе.

«ЛЕГЕНДА ОБ АРГАСУН ХУУРЧИ»

«Легенда об Аргасун хуурчи» («Аргасун хуурчин домог») получила довольно широкое распространение в монгольском мире. Упоминание о ней можно встретить во многих исторических сочинениях позднейшей эпохи. Легенда посвящена певцу-импровизатору и музыканту, приближенному Чингис-хана.

Сравнительно небольшое по размеру это произведение сохранилось в позднейших летописях, именно в «Алтаи тобчи» Лувсанданзана (XVII в.). Аргасун хуурчи, по-видимому, был одаренным человеком, остроумным и прекрасным музыкантом. Искусство Аргасуна хуурчи настолько пленило Чингис-хана, что, согласно легенде, он отменил его казнь, выслушав провинившегося.

«Легенда об Аргасун хуурчи» начинается с рассказа о походе Чингис-хана на солонгосов, проживающих на востоке, чтобы взять с них дань. Но разлившаяся река не позволила ему продвинуться вперед, и Чингис посылает к солонгосам послов. В ответ солонгосский хан прислал свою дочь Хулан с приданым. Чингис-хан в степи соединился с Хулан и прожил у солонгосов три года, хотя перед этим говорилось, что из-за разлива реки он не смог дойти до их страны.

Ханский двор в отсутствие Чингиса находился на попечении Аргасуна. Поскольку Чингис-хан отсутствовал длительное время, Аргасун хуурчи отправился к своему сюзерену, «преодолев трехмесячный путь за три дня», и передал слова приветствия от двора его: «жена и дети все в здравии, а что думают подданные о его поступке, он не знает» и т. д. Сюзерен вначале не понял иносказания Аргасуна, тогда последний выразил свою мысль в

⁴⁴ Г. Н. Михайлов. Литературное наследство монголов, стр. 36.

несколько иным варианте:

Сказывают, птица салбар клала яйца на дереве сала,
доверившись этому дереву, (она)
птице сара дала возможность разрушить свое гнездо и съесть птенцов своих;
говорят лебедь и гусь клали яйца в камышовом озере,
доверившись этому камышу, (они)
дали возможность вредной птице лунь разрушить свое гнездо
и съесть птенцов своих.

На этот раз Чингис-хан понял смысл услышанного и спросил тушимэлов, как они поняли речь Аргасуна. Тушимэлы не уразумели сказанного. Чингис-хан тогда сам разъяснил смысл речи Аргасуна:

Дерево сала — мои друзья-сподвижники,
Салбар птица — я сам;
Сара птица — солонгосский народ,
Птенцы — мои жены и дети;
Гнездо — превеликое славное правление (государство) мое,
Камышовое озеро — весь народ мой;
Лебедь-гусь — я сам,
Птица лунь — солонгосский народ;
Птенцы — жены и дети мои,
Гнездо — преславное великое правление (государство) мое.

Затем легенда повествует о беспокойстве Чингиса по поводу того, как его встретит дома супруга Буртэгэлджин, которая вправе высказать недовольство, т. к. она стала суженой его в детстве. Решив предварительно узнать о настроении людей, Чингис поручает эту миссию джалаирскому Мохоли. Интересна в этом эпизоде диалогическая часть повествования, которая несколько напоминает диалогическую песню (харилцан дуун).

Это место в легенде интересно и с этнографической точки зрения, поскольку в нем можно усмотреть отдельные бытовые зарисовки, составляющие картину социальной жизни монгольских народов в эпоху централизованного государства. Здесь, помимо прочего, нашли отражение взаимоотношения в семье (в данном случае —

аристократической), отношение старшей жены Буртэ-гэлджин к своему супругу. Ее речь, адресованная Мохо-ли, отличается афористичностью, так свойственной языку произведений фольклора. К случившемуся она отнеслась спокойно: «Говорят, много девушек и женщин у народов, живущих повсюду, но хутугту эзэн мой сам знает, кого выбрать: говорят ведь, что при ловкости большого пальца можно сразу прострелить двух уток, а мужчина, если захочет, женится на двух сестрах; излишество худо, но разве недостаток хорош; в двойной дээли (шуба), говорят, не зябнешь, а скрученная веревка не рвется, говорят».

После возвращения Чингиса Аргасун хуурчи, подвыпив, взял с собой золотую скрипку своего господина и переночевал с ней вне дворца. Хан разгневался и приказал Боорчи и Мохоли поймать и привести к нему музыканта. Великолепная игра и искусная речь последнего, как уже говорилось, помогли ему избежать сурового наказания (казни), хан смилостивился. Речь Аргасуна тоже отличается образностью, свойственной былинному эпосу: «Взять язык у человека, подлежащего убийству, брать слово у человека, приговоренного к смерти». С детских лет он верой и правдой служил своему сюзеру, как можно заключить из речи Аргасуна, и стал одним из близких приближенных Чингиса. Последний, по видимому, не один раз поручал Аргасуну наблюдение за своим двором, отправляясь в поход. Аргасун признает свою вину, но подчеркивает при этом, что это результат опьянения, а не «дурного намерения».

Возможно, события, получившие отражение в этом произведении, имели место в действительности, но даны они в такой связи и так украшены вымыслом, что воспринимаются, как фантастические. В «Сокровенном сказании», например, нет упоминания о походе Чингиса на солонгосцев, но имеются в нем сходные ситуации, как и в легенде об Аргасун хуурчи. Хулан хатун (как и в легенде) вполне историческая личность, ставшая женой Чингиса после разгрома мэркитов. Мэркитский Дапр усун, как и солонгосский вождь легенды, отправил Чингису свою дочь в знак покорности. Возможно, правы ис-

следователи, полагающие, что легенда содержит намек на супружескую неверность.⁴⁵

В «Сокровенном сказании» среди сподвижников Чингис-хана встречается имя Хоргасун (Аргасун),⁴⁶ упоминаемое также и в другом месте летописи. Выделив матери вместе с Отчигином тумэн юрт, Чингис-хан приставил к ним четырех нойонов, в числе которых был и Аргасун.⁴⁷ В другом параграфе летописи сказано, что Аргасун является сыном Элджигидая,⁴⁸ а в следующем говорится о намерении Угэдэй-хана казнить его.⁴⁹ Все это свидетельствует, что Аргасун был одним из тысячников Чингис-хана, переживший, по всей вероятности, своего сюзерена, поскольку он упоминается еще и в царствовании Угэдэй-хана. Вряд ли поэтому «Аргасун хуурчи» мог возникнуть в результате соединения имен «Хоргасун» и «Хорчи» — двух разных исторических личностей, — как предполагает Г. И. Михайлов.⁵⁰

Аргасун хуурчи, кроме того, что он был музыкантом и иногда, во время отсутствия хозяина, попечителем ханского двора, привлекался Чингисом к выполнению и других обязанностей. В частности, отправляясь на поиски своих сбежавших скакунов, как сообщается в «Повести о двух скакунах Чингиса», Чингис-хан берет с собой золотую скрипку («алтан хуур»), а коноводом — Аргасун хуурчи.⁵¹ Кроме этого краткого упоминания, в данной повести ничего нет ни о хууре, ни о музыканте. Авторы, конечно, могли и не упоминать золотую скрипку и коновода. Очевидно, позднейшие летописцы, которые приводят в своих сочинениях эту интересную легенду, зафиксировали народное предание, имевшее широкое распространение и любимое народом, которому иногда неважно, с чьим именем связано данное предание, важна сама суть его. В этом смысле представляет

⁴⁵ Ср. Г. И. Михайлов, ук. соч., стр. 33; его же (в соавторстве с К. И. Яцковской). Монгольская литература. (Краткий очерк). М., 1969, стр. 27.

⁴⁶ С. А. Козин. Сокровенное сказание. § 202. Имя стоит под № 10.

⁴⁷ Там же, § 243.

⁴⁸ Там же, § 275.

⁴⁹ Там же, § 276.

⁵⁰ Литературное наследство монголов, стр. 32.

⁵¹ См. Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 34.

известный интерес аналогичный сюжет в романе «Синья книга» («Көкө судар») Инжиннаша, автора XIX века. Он уже по-своему переосмыслил основную канву аналогичной легенды, Аргасун у него является не музыкантом, а просто адъютантом Чингиса.⁵²

**«ШАСТРА
О МУДРОЙ БЕСЕДЕ
МАЛЬЧИКА-
СИРОТЫ
С ДЕВЯТЬЮ
ОРЛЮКАМИ
ЧИНГИСА»**

Другое произведение — «Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингиса» («Чингисин йинси өрлөгтө өнчи көвүнэ цэцэлэгсэн шастир»), — как и предыдущие, относится к юаньскому периоду.⁵³

В данной шастре встречается упоминание формулы «пять цветных и четыре чуждых» («табун өнгө дөрбөн харн»), которую не удастся до сих пор удовлетворительно расшифровать. Она отсутствует в «Сокровенном сказании», но нередко встречается в летописях XVII и более позднего веков. По-видимому, такие вставки являются позднейшими наслоениями. В произведениях юаньского периода формула эта не встречается.

Любопытно и другое. В шастре, как и в рассматривавшейся выше «Легенде о разгроме трех сотен тайчу-дов», встречаются имена зурчидского Чуу Мэргэна и ойратского Хара Киру, которые отсутствуют в «Сокровенном сказании». В обоих произведениях, кроме того, упоминаются имена одних и тех же девяти орлюков. По своему содержанию «Шастра» относится к дидактико-правоучительным произведениям, из которых впоследствии образовались популярные сургаалы. Последние в XIII—XIV вв. надо думать, не получили надлежащего оформления. По своей форме шастра эта напоминает диалогические песни, имеющие определенный сюжет. При знакомстве с произведением создается впечатление, что создано оно методом монтажа, мастерского соединения многих изречений девяти орлюков Чингиса.

Однажды, в первый летний месяц Чингис-хан, пребывая на реке Кэрулэн, устроил пир, собрав свои «пять

⁵² См. Г. Н. Михайлов, ук. соч., стр. 34.

⁵³ Юань-монгольская династия, правившая в Китае с 1280 по 1368 гг.

цветных и четыре чуждых» народов во главе с девятью орлюками и пятью тайджами, — так начинается эта шастра (сборник Ц. Дамдинсурэна).⁵⁴ Но вина собравшимся не подали. Возник по этому поводу разговор. Первым выступил Сорхан Шара, который заметил, что без вина не бывает пира, другой орлюк возразил ему. Так возник спор, в котором приняли участие остальные орлюки. Мнения их, разумеется, разделились. Когда закончил свою речь выступавший последним Шигихутуг, решил выступить сидевший у двери мальчик-сирота. Получив разрешение от богдо эзэна, мальчик произносит длинную речь «о пользе и вреде вина». Обличительная эта речь была направлена против увлечения орлюков вином, поэтому многим его слова не понравились.

Когда мальчик закончил речь, на него обрушился некий Чандага сэцэн, который до этого вообще не принимал участия в беседе. Чандага сэцэн выступает против мальчика-сироты как бы от имени всех девяти орлюков, говорит за них, которые больше уже не участвуют в споре. Речь его необычайно высокомерна, заносчива, она достаточно полно характеризует самого оратора, в образе которого можно усмотреть представителя феодальной знати. Прежде всего Чандага сэцэн разгневался на мальчика за то, что последний обвинил всех орлюков, собравшихся на пир, что вступил в спор, поучая старших.

Вероятно, позднее произведение это подвергалось переделке, ибо заключительная часть шастры слабо связана с предыдущей. Речь Чандага сэцэна после впечатляющего выступления мальчика кажется жалким лепетом. Без резких выпадов против личности он убедительно отстоял свое мнение в споре. Заключительная часть повествования, вне сомнения, является позднейшей вставкой, так как в ней явно прослеживается призыв служить хану. Против мудрой речи мальчика от имени орлюков выступает Чандага сэцэн, который не является сподвижником Чингиса и не встречается в других произведениях.

Заключительная часть произведения (по-видимому, поздняя вставка) преподнесена в качестве основной мо-

⁵⁴ «Сто образцов», стр. 93—94.

рали всей шастры, но авторам не удалось осуществить этого. Морали не получилось, а получилось оправдание мудрых ответов умного мальчика и всей его речи.

«Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингиса» — произведение правоучительное, каких было, надо полагать, много создано в средневековой литературе. Содержание ее очень напоминает произведения с правоучительной моралью из фольклора. Известны, например, сказки, в которых в сходных ситуациях выступают умные мальчик или девочка (обычно лет семи), чьи ответы остроумны, мудры и быют, как говорится, «не в бровь, а в глаз».

Были и другие подобные ей произведения, на основе которых оформились сургаалы всех видов. Не всегда, разумеется, из отдельных правоучений, наставлений, афоризмов получались впоследствии сюжетно оформленные произведения, но некоторые из них, сохраняясь на первых порах в устном виде, затем превращались в литературное произведение. Из заключительных строк опубликованной Ц. Дамдинсурэном «Шастры о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингиса» видно, что она сохранила только некоторую часть сказанного мальчиком в беседе с девятью орлюками Чингиса.⁵⁵

Эпоха первой Монгольской империи оставила заметный след в истории многих народов Азии и Европы. Неудивительно поэтому, что монгольские авторы XIII и последующих веков, вплоть до начала XIX века, много внимания уделяли истории своего народа «эпической» поры, связывая многие факты с именем Чингиса, приписывая ему даже авторство некоторых произведений.

«ПОУЧЕНИЯ ЧИНГИС-ХАНА» Монгольская литература сохранила ряд рассказов-легенд, относящихся к тому времени. Все эти рассказы связаны с именами Чингис-хана, его сыновей и ближайших сподвижников и полководцев и объединены в одном произведении, так называемом «Поучения Чингис-хана» («Чингис

⁵⁵ Ц. Дамдинсурэн, например, в «Ста образцах» дал сводный текст этой шастры, используя все четыре известные редакции ее.

хаана билнг».⁵⁶

Любопытный образец одного из таких «биликов» (мудрости, поучения) представляет беседа Чингис-хана с его сыновьями. Однажды, когда Чингис пировал со своими сыновьями, первым опьянел Джучи, вторым — Чагадай, затем — Тулуй, и лишь Угэдэй, как и отец, оказался трезвым. Назавтра, когда все собрались вместе и зашла речь о вчерашнем пиршестве, Чингис-хан попросил сказать каждого, что он думает о смысле жизни, о счастье своем. Сказав так, он ушел к себе в юрту заниматься делами государства и послал своего шукэрчи (опахальщика) послушать беседу сыновей.

Шукэрчи, выслушав каждого из сыновей, передал Чингис-хану их слова.

Джучи сказал: «На мой взгляд, высшее удовольствие — разводить многочисленные унитанные табуны лошадей, воздвигнуть собственную ставку (дворец) и забавляться пиршеством».

Чагадай сказал: «По-моему мнению, подавить врага, раздавить противника, заставить реветь верблюжонка, расторгнуть сговорившихся, захватить добычу — вот лучшее из удовольствий».

Угэдэй заявил: «По-моему, обеспечить благоденствие великому государству, созданному тяжким трудом отца Суту-хана, положить ноги на почву и руки на землю,⁵⁷ предоставить своему народу жить в ставке (дворце), содержать в порядке законы и обычаи свои, предоставить счастье пожилым и старейшим, обеспечить спокойствие подрастающей молодежи — высшее блаженство».

Тулуй же сказал: «На мой взгляд, высшее блаженство заключается в том, чтобы тренировать своих аргамаков, бороздить глубокие озера и, спуская старых ястребов, ловить серых уток; тренировать своих пегих аргамаков, бродить по горам и речкам и, спуская низых (красных) соколов, ловить пестрых уток».

Выслушав шукэрчи, Чингис-хан сделал выводы: «Джучи с детства любил животных, поэтому он так сказал; Чагадай с детства ходил со мной на врагов, поэто-

⁵⁶ Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 43—46.

⁵⁷ Буквальный перевод фразеологизма «код кэсрт, хар назрт тэвх», обозначающего «сойти с коня», «вести спокойную жизнь».

му так говорит; Тулуй произнес слова маленьких людей,⁵⁸ слова же Угэдэя очень правильны». Судя по тому, как отнесся Чингис к высказыванию Угэдэя, можно догадаться, о чем думал сам Чингис и чего он добивался в жизни. Недаром же он одобрил слова Угэдэя, который, как известно, стал первым преемником Чингиса. Угэдэй излагает программу мирного устройства государства, не думая о накоплении богатства и о всякого рода личных удовольствиях, к которым стремились его братья. Автор памятника проводит эту мысль в легенде.

Персидский историк и писатель Рашид-ад-дин в своем «Сборнике летописей» («Джами'ат-таварих»), составленном в самом начале XIV века, приписывает высказывания о высшем блаженстве и счастье человека уже не сыновьям, а полководцам Чингиса, т. е. ситуация аналогичная, но персонажи — другие.

Любопытно также, что сведения в труде Рашид-ад-дина иногда содержат много такого, что полнее раскрывает внутренний мир современников Чингиса, иногда же резко противоречит их характеристике, известной по письменным памятникам.

Вышеупомянутый билик Чингиса характеризует, например, Угэдэя с наилучшей стороны, как умного полководца и политика, обладающего великодушием и справедливостью, здравомыслием. Рашид-ад-дин тоже отмечает эти его качества, но в то же время подчеркивает, что Угэдэй-хан «был известен и знаменит высокочтимостью, любил наслаждения и пил вино».⁵⁹ Недаром, как пишет ниже Рашид-ад-дин, Чингис-хан сомневался, назначая его своим преемником. Зная характер и наклонности каждого из своих сыновей, Чингис говорил приближенным к нему эмирам: «Всякий, кто имеет сильное желание познать ясу, билики и правила, как блюсти царство, пусть последует за Чагатаем; кто любит деньги, богатство, покой и благородные манеры, пусть идет за Угэдэем, а кто хочет научиться обхождению с людьми,

⁵⁸ Выражение «үчүки күүнэ үг үгүлж (келж)». В настоящем переводе подразумевается, что Тулуй, хотя и был любимчиком Чингиса и всегда находился при нем во дворце, не был способным занять место отца своего.

⁵⁹ Сборник летописей. Том II. М.-Л., 1960. стр. 8, 42. 48—50 и др.

наукам, отваге и владению оружием, пусть состоит при Тулуй-хане».⁶⁰

«Сборник летописей» Рашид-ад-дина, как говорилось выше, сохранил много интересных биликов Чингис-хана. Хотя во многих случаях сведения Рашид-ад-дина противоречивы, они очень важны и ценны.

Надо полагать, что подобных «мудростей-поучений» было много создано в то далекое время и они имели широкое распространение в монгольской среде. Многие из них бытовали и в более поздние времена, поскольку они известны нам по летописям позднейших веков. Да и рассматриваемые нами поучения Чингиса, претерпев ряд изменений, дошли до наших дней в нескольких редакциях.⁶¹

«Билики Чингис-хана» интересны во многих отношениях. В них много данных о жизни монгольских народов того времени. Если многие вышеупомянутые произведения характеризуют военный быт монгольских народов, то «поучения» Чингиса дают богатый материал для изучения их мирной жизни.

«МАГТААЛ СУНИДСКОГО ГИЛУГЭДЭЙ БААТАРА»

«Магтаал сунидского Гилугэдэй баатара» («Сунидини Гилүгэдэй баатарын магтаал») также относится к произведениям юаньской эпохи. Научное значение этого произведения заключается в том, что в нем мы встречаемся с попыткой неизвестного автора (авторов) дать объяснение, почему почитается то или иное место в Монголии. Когда умер Чингис-хан и его прах везли в ханский двор, около горы Муна повозка увязла по самые ступицы колес и никакими силами нельзя было сдвинуть ее с места. Тогда Гилугэдэй баатар произнес магтаал, в котором воздается хвала деятельности Чингиса и напоминает, что его ставка, народ и семья находятся не здесь, и нужно доставить прах семье покойного и подданным. Повозка миновала злополучное место, а на нем были оставлены юрта, рубашка и чулок покойного. Здесь, как полагает Г. И. Ми-

⁶⁰ Там же, стр. 93—94.

⁶¹ Ср. Ц. Дамдинсүрэн, ук. соч., стр. 46; В. Котвич. Из поучений Чингис-хана. — «Восток. Журнал литературы, науки и искусства». Книга третья. М.-Пб., 1923, стр. 94—96.

хайлов,⁶² обычный магтаал тех времен сочетается с этиологической легендой, которая объясняет, почему данное место считается священным.

Монгольский литературовед Ц. Дамдинсурэн, составляя антологию древней монгольской литературы, данное произведение включил в число «поучений» Чингис-хана.⁶³

«Алтан тобчи» Лувсанданзана сохранила нам много интересных легенд и преданий, относящихся к эпохе юаньской династии. Некоторые из них, такие, как рассмотренные здесь, можно считать самостоятельными произведениями, другие же представляют собою, по-видимому, небольшие отрывки прежде распространенных произведений (приобретение яшмовой печати и наречение Тэмуджина именем «Чингис», беседа сартагульского Арамзы с урянхайским Джэлмэ, легенда о ненастигаемом луке Чингиса и др.).

«ПЛАЧ ТОГОН ТЭМУР-ХАНА»

В 1368 г. пала монгольская династия Юань, основанная в Китае императором Хубилаем. Вероятно, именно в это время и появились стихи о последнем юаньском императоре Тогон Тэмуре. Стихи эти вошли в литературу и известны под названием «Плач Тогон Тэмур-хана» («Тогон Тэмөр хаани гэмшил»). Они сохранились в нескольких версиях, как можно видеть в средневековых монгольских летописях.⁶⁴

Тогон Тэмур-хан, герой этого произведения, под ударами китайских повстанцев, вынужденный поспешно бежать из Пекина, высказывает сожаление по поводу потери как самого царства, так и летней резиденции юаньских императоров, а также и столицы своей (Дайду), равно и гибели большей части своего войска. «Плачет» он и о том, что в плену осталась его супруга, навсегда

⁶² Г. Михайлов, К. Яцковская. Монгольская литература, стр. 29.

⁶³ «Сто образцов», стр. 45—46.

⁶⁴ Ср., например, «Эрднин товч» Саган Сэцэна. — Серия «Монумента Хисторика», т. I, вып. 1, Улаанбаатар, 1961 стр. 156—158; «Алтан товч». Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар. Улаанбаатар, 1957, стр. 168—170; «Шара туджи. Монгольская летопись XVII века». Сводный текст, перевод, введение и примечание Н. П. Шастиной. М.-Л., 1957, стр. 55—56.

потеряны прекрасные субурганы, дворец и степь, которая радовала прежде взор. Жалост Тогон Тэмур о том, что легкомысленно относился к здоровым советам своих приближенных, предостерегавших от козней некоего Джугэ нойона, который явился одним из главных виновников всех бед последнего юаньского императора.

Утрата трона рассматривается Тогон Тэмуром не только как позор для него лично («дурная слава пришла ко мне»), но как позор и падение былого престижа всех монголов: «С четырьмя великими воротами, Дайду мой, ставший славой сорока тумэнов монголов!» «Плач Тогон Тэмур-хана» — типичное для своего времени произведение, в котором неизвестные авторы скорбят по поводу падения Юаньской династии, потери власти над Китаем.

Ц. Дамдинсурэн считает, что Тогон Тэмур-хан, по-видимому, произнес речь, когда под напором повстанческих сил покидал Пекин. Сами же стихи, замечает ученый, были сочинены неизвестным поэтом в форме распространенного в литературе плача, которые затем вошли в историю как плач последнего юаньского императора.⁶⁵ «Плач Тогон Тэмур-хана» можно причислить к лучшим образцам немногочисленной средневековой лирической поэзии монгольских народов.

Период феодальной раздробленности у монгольских народов, начавшийся в конце XIV в., достиг своего апогея в конце XVI в., в результате ее Монголия потеряла политическую независимость и подпала под маньчжурское иго. Однако и в этот период Монголия переживала бурные события, и само падение обширной империи сопровождалось распадом прежнего объединения монгольских народов на отдельные группы, между которыми началась кровавая распря из-за гегемонии.

Слабая разработка как самой истории монгольских народов, так и проблем литературного творчества их, не дают возможности пока рассматривать литературу древнего периода для каждого народа в отдельности, поэтому в отношении XIII—XIV вв. мы говорим об общемонгольской литературе, являющейся достоянием всех монголоязычных народов.

⁶⁵ «Сто образцов», стр. 73.

Период XV—XVI вв. сохранил гораздо меньше художественных произведений, которые опять-таки известны нам благодаря позднейшим авторам.

**«ЛЕГЕНДА
О МАНДУХАЙ
СЭЦЭН ХАТУН»**

Почти во всех летописях XVII и последующих веков повторяется рассказ о Мандухай Сэцэн хатун — одной из немногих женщин, вошедших в историю монгольских народов, — рассказ о женитьбе на ней семилетнего Бату Мункэ Даян-хана. Наиболее подробно рассказ о ней изложил Саган Сэцэн в «Драгоценной пуговице» («Эрднин товч»)⁶⁶, в другой редакции этот рассказ передается в «Золотой пуговице» («Алтан товч») Лувсанданзана,⁶⁷ в анонимной «Желтой истории» («Шара туджи»),⁶⁸ в «Хрустальных четках» («Болор эрикэ») Рашидпунцуга,⁶⁹ в «Жизнеописании Чингиса» («Чингисийн цадиг»)⁷⁰ и т. д.

Образ Мандухай Сэцэн хатун остался в народной памяти. Из рассказов об этой женщине мы знаем, как она вместе со своим мужем Мандуул-ханом боролась с противниками централизованной власти за объединение удельных ханств и княжеств. Не оставила своей деятельности она и после смерти мужа: отказалась от брака с любимым человеком и, воспитав малолетнего Бату Мункэ, внучатого племянника своего мужа, стала его женой. Литературоведы считают, что «Легенда о Мандухай Сэцэн хатун» («Мандухай Сэцэн хатуни домог») была создана в конце XV — начале XVI веков на фольклорной основе.

Содержание стихов о Мандухай Сэцэн хатун сводится к следующему. Совершив окропление, она обращается к Эши хатун, чтобы та пожаловала ей на «внутреннюю полу семь сыновей, а на внешнюю — одну дочь». При этом Мандухай дала обещание, что всех

⁶⁶ Саган Сэцэн. «Эрднин товч» — Серия «Монумен-та Хисторика», том I, выпуск 1, Улаанбаатар, 1961, стр. 196—202.

⁶⁷ «Алтан товч», стр. 185—191.

⁶⁸ «Шара туджи. Монгольская летопись XVII века», стр. 70—73.

⁶⁹ См. Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 181—183.

⁷⁰ См. Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 183.

сыновей она назовет именем Болд. Желание ее было удовлетворено, и она действительно нарекла семерых сыновей именем, в котором имеется слово «болд».

Стихи, вложенные неизвестным автором этой легенды в уста Мандухай, по-видимому, претерпели ряд изменений, так наблюдаются разночтения у Саган Сэцэна, Лувсанданзана и в анонимной «Шара туджи».

Выступление Мандухай против ойратов отражает один из эпизодов борьбы за власть в период феодальной раздробленности. Привлекает внимание здесь один примечательный факт. Победив ойратов, Мандухай издала указ: «Отныне вы (ойраты — Ан. Б.) юрту свою не называйте дворцом, называйте ставкой; кисть свою не делайте длиннее двух пальцев; не садитесь, поджав ноги, а садитесь, преклоняя колени; не ешьте мясо ножом, а ешьте откусывая зубами (дословно: ртом своим); айраг называйте чигэн (кумысом)».⁷¹ Сообщив о введенных для ойратов запретах, анонимный автор «Шара туджи» пишет, что ойраты просили у Мандухай Сэцэн хатун разрешения есть мясо, отрезая ножом, что и было им разрешено. Далее автор замечает, что «и до сих пор эти законы соблюдаются». Известно, что аналогичные законы — запреты были распространены повсеместно среди монгольских народов, но не являлись правовыми нормами, как это можно видеть из работы Г. Гомбоева.⁷²

**«МАГТААЛ
ШЕСТИ
МОНГОЛЬСКИМ
ТУМЭНАМ»**

Неизвестный автор «Шара туджи» сохранил в своей летописи и другое произведение, относящееся к той же эпохе и известное под названием «Магтаал шести монгольским тумэнам, подвластным Даян-хану» («Даян хаани харьят зурһаи түмэн монһлын магтаал»), которое отсутствует в других летописях.⁷³ По-видимому, магтаал этот существовал задолго до появления летописи «Шара туджи» и позже был вставлен в последнюю, причем настолько искусственно,

⁷¹ См. «Шара туджи», стр. 72.

⁷² См. Г. Гомбоев. «О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано-Карпини», — «Труды Вост. отдел. Импер. Археол. Общ.», ч. IV, Спб. 1859 стр. 236—256.

⁷³ «Шара туджи», стр. 96—99.

что он никак не связан с ее содержанием. Магтаал построен по образцу произведений устного творчества, хотя в нем заметны явные черты книжности. Характерная особенность его в том, что в нем хвала воздается не отдельным лицам, а целой этнической группе (тумэнам), под которой надо разумеать всех монголов, подвластных Даян-хану.

Стихи, восхваляющие в шуточной форме шесть тумэнов монгольских, которые, надо думать, заменяют древние сорок тумэнов монголов (или остатки от этих сорока тумэнов), касаются этногенеза монголов. В кратких стихах (от четырех до шести строк) автор восхваляет три восточных тумэна, состоящих из чахаров, халхасцев и урянхайцев и три западных тумэна, состоящих из ордоса, двенадцать тумэнов (какие именно — не называются) и великого Юншэбо вместе с харачи и асууд. Из краткой характеристики каждого тумэна можно сделать некоторые выводы о быте и правах их, о хозяйстве. Например, урянхайцы склонны к разгульной жизни, ордосцы великодушны, умельцы или меткие стрелки и т. д.

Неизвестный автор упоминает также и о четырех тумэнах ойратов, правда, не воздавая им хвалы, и называет их «харьят» («подвластными»). Автор говорит о них буквально следующее: «Так называемые дэрбэн ойраты — харьят: одни из них элеты, сейчас стали называться саркис (сэркис); одни (из них) хошут-торгут, джунгар четверо вместе (составляют) одно; одни (из них) баргу, баатуд, хойт — вот так называемых четыре тумэна ойратов».⁷⁴

«ПОВЕСТЬ О РАЗГРОМЕ МОНГОЛОВ ДЭРБЭН ОИРАТАМИ»

К числу немногих художественных произведений, относящихся к XVI веку и сохранившихся до наших дней, принадлежит калмыцко-ойратская «Повесть о разгроме монголов дэрбэн ойратами» («Дөрвн өөрд моңһлыг дарсн тууж»), известная исследователям под неправильным названием «История монгольского Убаши хун тайджия» («Моңһлын Увш тээжин тууж»). Это непра-

⁷⁴ «Шара туджи», стр. 99.

вильное название возникло вследствие публикации памятника на калмыцком языке в 1858 году известным ученым ламой Г. Гомбоевым,⁷⁵ который впервые дал полный перевод памятника на русский язык.

Однако Г. Гомбоев, а вслед за ним и все другие исследователи не обратили внимания на то, что название произведения можно установить по заключительной строке памятника. В колофоне же сказано: «Дөрвн өөрд моңһлыг дарсн эн», т. е. «Это — дэрбэн ойраты победили монголов». Здесь ничего необычного нет, потому что автор произведения писал так, как было принято в его время: название сочинения указывать в заключительных строках, где в большинстве случаев подчеркивалось, что такое-то сочинение «закончилось», «завершено». О верности вышеуказанного названия для этой повести говорит и само содержание произведения, заканчивающееся поражением монгольского войска.

«Повесть о разгроме монголов дэрбэн ойратами» представляет собой запись и литературную обработку устного народного сказания, в основе которого лежит исторический факт времен феодальных войн XVI века. Без сомнения, первоначально повесть бытовала в устном виде, сложившись как «историческая песня», но в конце примерно XVII в. приобретшая форму «воинской

⁷⁵ Впервые в монголоведении памятник стал известен благодаря А. В. Попову, опубликовавшему небольшой отрывок текста в своей «Грамматике калмыцкого языка». (Казань, 1847, стр. 366—374) под названием «Отрывок из сказания о походе Убаши Хун-Тайджия против ойратов» — текст, перевод, примечания и разночтения.

Перевод и весь текст издал по трем имеющимся рукописям Г. Гомбоев: «Алтан-тобчи». Монгольская летопись, в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста «Истории Убаши Хунтайджия и его войны с ойратами». — См. «Труды Восточного отделения императорского археологического общества». Часть VI, Спб. 1858, стр. 198—224; идентичный перевод издавался также в сборнике «Записки императорского археологического общества», т. XIV, Спб., 1858, стр. 82—93, в газете «Донские областные ведомости», 1876, № 34.

К. Ф. Голстунский издал текст в сборнике «Убаши Хун-тайджин туджи. Народная калмыцкая поэма Джангара и Сидиту Нюрэйн тули на калмыцком языке» (Литографированное издание), Спб., 1864, стр. 3—9.

повести», будучи записанной неизвестным автором зая-
пандитской письменностью («тодо үзүг»).

Как устная, так и письменная версии этого произведе-
ния возникли в ойратской среде, бережно хранились
и были хорошо известны калмыкам, которые знают
несколько оригинальных вариантов (особенно интерес-
ны устные версии). По существу калмыцкие сказители,
использовав устную версию «Повести о разгроме мон-
голов дэрбэн ойратами», создали новое оригинальное
произведение, в котором повествуется уже о трех похо-
дах монголов против ойратов; кроме похода Убаши хун
тайджи, известного и по письменной версии памятника,
в фольклоре нашёл отражение и поход против ойратов
его жены и сына. Краткое содержание обеих версий
«Повести о разгроме монголов дэрбэн ойратами» мы
уже изложили в своей работе⁷⁶ и повторяться здесь нет
необходимости. Однако следует подчеркнуть, что уст-
ная версия ее хорошо известна современным калмыц-
ким сказителям, о чем свидетельствуют фольклорные
записи наших дней.

Не так давно стало известно, что «Повесть о разгро-
ме монголов дэрбэн ойратами» была записана и старо-
монгольской письменностью, рукопись которой хранит-
ся в Государственной публичной библиотеке г. Улан-
Батора.⁷⁷ По-видимому, текст этой рукописи представ-
ляет собой перевод на монгольский язык с калмыцкой
(ойратской) рукописи, причем дано краткое переложе-
ние текста, как говорит Ц. Дамдинсурэн.

«Повесть о разгроме монголов дэрбэн ойратами»,
как полагают некоторые исследователи, была создана
«во славу ойратского оружия и ойратских воинов».⁷⁸
описание боевых действий ойратов, мужественного по-
ведения ойратского мальчика, попавшего в плен к мон-
голам и преданного смерти, описание в эпическом сти-
ле ойратских богатырей Сайн Сэрдэнки, Хара Хулы,

⁷⁶ А. Б. Бадмаев. Две версии одного памятника ойрат-
ско-калмыцкой литературы. — «Вестник института № 2.
Часть вторая. Серия филологии, философии, экономики и
культуры». Элиста, 1967, стр. 105—112.

⁷⁷ См. Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 188; его же:
«Убаши Хун Тайжийн тууж», Улаанбаатар, 1956, стр. 3.

⁷⁸ См. Г. И. Михайлов. Литер. наследство монголов, стр.
67; С. А. Козин. «Джангариада», стр. 58.

Эсэлбэин Сайн Ка, Байбагас баатара, Тэмэна баа-
тара и т. д. Однако все это вряд ли имел в виду неиз-
вестный автор, записавший повесть. Он, по-видимому,
зафиксировал полюбившееся ему народное творение,
которое поразило его своим духом, пленило красочно-
стью языка, было близко лучшим произведениям герои-
ческого эпоса. В произведении нет и тени противопос-
тавления монголов ойратам и, наоборот, нет ни малей-
шего высокомерного или же пренебрежительного отно-
шения автора не только к монголам, их войскам, но и
к самому предводителю Убаши хун тайджи и его союз-
нику урянхайскому Сайн Маджику. Напротив, в повес-
ти весьма справедливо воздается должное Убаши хун
тайджи, Сайн Маджику, воинам их отрядов, которые не
дрогнули перед предсказанием ойратского мальчика,
окруженные ойратскими войсками, сражались герой-
ски, не обратились в бегство и пали в неравном бою,
как подобает настоящим бойцам.

Даже измена Сайн Маджика союзу, заключенному с
ним Убаши хун тайджи, не вызывает осуждения в произ-
ведении. В то же время автор резко осуждает жад-
ность Убаши хун тайджи, его жестокость и несправед-
ливость (вспомним, например, слова «жадность при
разделе добычи между товарищами есть то же, что бе-
речь кровь черной собаки», бессердечность Убаши хун
тайджи по отношению к семилетнему ойратскому маль-
чику и т. д.).

Событие, о котором рассказывается в «Повести о
разгроме монголов дэрбэн ойратами», имело место в
истории монгольских народов в конце XVI в., точнее
в 1587 году, если верить словам автора («в году огонь-
свинья» — «һал һаха жил билэ»). Об этом событии,
именно о походе (походах) монгольского Убаши хун
тайджи и урянхайского Сайн Маджика против дэрбэн
ойратов, прямо не упоминается ни в одном из истори-
ческих сочинений монгольских народов, как справед-
ливо заметил в свое время Г. Гомбоев.⁷⁹ Приурочить
это событие к конкретным фактам истории монголь-
ских народов конца XVI в. трудно, но все же попытки

⁷⁹ См. сб. «Труды Восточного отделения императорского
археологического общества», стр. 224.

также уже предпринимались и, надо сказать, не безуспешно.⁸⁰ Появление «Повести о разгроме монголов дэрбэн ойратами» ознаменовало возрождение самой литературы монгольских народов; продолжение ее лучших традиций, устных и письменных.

Конец XVI в. — это период возрождения монгольской литературы, как считает академик Б. Я. Владимирцов,⁸¹ а по словам С. А. Козина, возрождение ее (в том числе и ойратско-калмыцкой литературы) началось «значительно раньше, открываясь недатированным и незафиксированным в письме замечательным памятником ойратского эпического творчества, каким является «Джангариада» (примерно середина XV столетия) и «Историческая песнь о монгольском Убаши-хунтайджи».⁸² Есть поэтому все основания полагать, что и в период XV—XVI вв. литература монгольских народов продолжала развиваться, хотя памятников ее почти не сохранилось.

Феодальная раздробленность и междоусобицы оказали свое пагубное влияние на литературное творчество монгольских народов. Однако устная и письменная традиции художественного творчества продолжали жить и развиваться, хотя и не так интенсивно, как прежде. Замечателен этот период тем, что наряду с формированием монгольских народностей, начинается процесс отпочкования от единой монгольской литературы, литературы отдельных народностей. Дальнейшая дифференциация этой литературы привела, как известно, впоследствии к развитию в XVII в. ойратско-калмыцкой, в XVIII в. — бурятской литературы, история которых с этого времени должна рассматриваться уже отдельно.

⁸⁰ См. С. А. Козин. Ойратская историческая песнь о поражении халхаского Шолой-Убаши — хунтайджи в 1587 г. войсками Ойратского Четырехцарствия. — «Научный бюллетень Ленинградского государственного университета», № 6, Л., 1946, стр. 10—12; его же: Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши-хунтайджи в 1587 году. — «Советское востоковедение», т. IV, М.-Л., 1947, стр. 91—104; Н. П. Шастина. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. — «Советское востоковедение», т. VI, М.-Л., 1949, стр. 383—385; Ц. Дамдинсүрэн. Монголын Убаши Хун Тайжийн тууж. Улаанбаатар, 1956, стр. 3—6.

⁸¹ Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература стр. 99.

⁸² С. А. Козин. Джангариада, стр. 57.

Зарождение собственных литератур у отдельных монгольских народов оказало сильное влияние на весь последующий ход развития некогда «единой» монгольской литературы. Именно в эту эпоху ойраты переживали период большого национального подъема и, как полагают исследователи, уже стремились к организации сильного кочевого государства в Центральной Азии.⁸³

XVII век — особая веха в истории монгольских народов, в особенности для калмыцкого народа, это век, с которого можно вести отчет истории собственной калмыцкой литературы и собственной истории калмыцкого народа. Все существовавшее до этого периода относится к предыстории калмыцкой культуры. В первой половине XVII в., именно в 1648 г., ойраты — предки современного калмыцкого народа — получили национальную письменность, после чего стала развиваться ойратско-калмыцкая литература.

Деятельность Зая-Пандиты, создателя письменности «тодо үзүг», была направлена на благо своего народа, она была подготовлена всем ходом исторического развития монгольских народов. Подвиг этого ученого монаха, колоссальный труд его учеников и сподвижников сыграли положительную роль в возникновении собственно калмыцкой литературы. Жизнь и деятельность Зая-Пандиты заслуживают особого исследования. Наша попытка осветить одну сторону деятельности этой выдающейся и многогранной личности носила предварительный характер. Рождение самобытной ойратско-калмыцкой литературы не было внезапным, оно было подготовлено значительным художественным опытом всей предшествующей письменной литературы монгольских народов. Переводческая деятельность Зая-Пандиты и его учеников сыграла в этом немаловажную роль и способствовала быстрому развитию собственно ойратско-калмыцкой литературы.

⁸³ Ср. Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература, стр. 112—113; С. А. Козин. Джангариада, стр. 5.

ФОРМИРОВАНИЕ ЖАНРОВ

Литература монгольских народов создала свой мир представлений современного ей общества, «любопытный мир своеобразной культуры» кочевых народов.

Выдающийся советский монголовед академик Б. Я. Владимирцов, впервые проследивший в общих чертах историю литературы монгольских народов с древнейших времен до наших дней, отмечал, что монголы имеют собственную национальную литературу, которая в полной мере «удовлетворяет известным запросам монгольской души» и которая «живет и развивается не только в больших буддийских монастырях, не переходящих уже часто с места на место, но и в кочевых ставках и юртах».¹ Возражая тем, кто считает, что не было якобы монгольской литературы, ибо сами монголы плохо знают ее, он отмечает любопытную особенность древней монгольской литературы. Монгольские грамотеи могли бы показать принадлежащие им рукописи, которые «оказались бы содержащими самые разнообразные произведения: буддийские молитвы, буддийские трактаты, астрологические сочинения, сборники повестей явно индийского происхождения, хроники; легенды и романы. Завернув в тот или другой монастырь или кочевую ставку князя, монгольский грамотей мог бы представить еще какую-нибудь более редкую рукопись или прекрасно исполненное ксилографическое издание, вышедшее в Пекине или в Южной Монголии, содержащее, быть может, жизнеописание Будды или тибетско-монгольский словарь»² (курсив везде наш — А. Б.).

Средневековая литература монгольских народов была многожанровой. Можно заметить, что, кроме синкретизма содержания всей этой литературы, ее характеризует некоторая склонность «трактовать в жанре изящной словесности самые «прозаические» темы: и политические, и научные, и чисто официальные в нашем понимании».³

¹ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература, стр. 101.

² Там же, стр. 90—91.

³ С. А. Козин. Джангариада, стр. 26.

Имеются летописи, в которых, наряду с изложением событий (необязательно в хронологической последовательности), встречаются художественные элементы, стихотворные вставки, небольшие художественные рассказы. Описания официальных церемоний сопровождаются одами (магтаалами), а изложение истории письменности и грамматических правил часто перемежается художественно оформленными «лирическими отступлениями», сборники феодальных законов предварены бывают магтаалами в честь гениев-покровителей мудрости; «устные письма», «посольские речи» часто передаются в стихотворной форме. Имеется достаточно свидетельств, которые говорят в пользу того, что высокая культура устной, ораторской речи оказала большое влияние на развитие монгольской литературы, как это можно видеть и на примере древнерусской литературы.⁴

Литературе монгольских народов древнего периода свойственно многообразие жанров, различия которых в тот период, разумеется, были менее значительны и устойчивы, чем в литературе, например, нового времени. Надо помнить, что жанр, вернее, категория литературного жанра — это категория историческая, выражающаяся не только в том, что «одни жанры приходят на смену другим и ни один жанр не является для литературы «вечным», — дело еще и в том, что меняются самые принципы выделения жанров, меняются типы и характеры жанров, их функции в ту или иную эпоху».⁵ Жанр в древней литературе — это явление не только литературное, но явление и внелитературное, т. е. понятие о литературном жанре у древних авторов было гораздо шире, нежели в нашем современном представлении. Современное деление на жанры, основывающееся на чисто литературных признаках, следовательно, не было известно литературе древнего периода и оно мало применимо к ней. Такой принцип выделения отдельных жанров в древней литературе не существовал, он появился сравнительно поздно, для русской литературы, например, этот принцип выделения жанров академик Д. С. Лихачев.

⁴ Д. С. Лихачев. Возникновение русской литературы, М.-Л. 1952, стр. 91—110.

⁵ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы, Л., 1967, стр. 40.

чев⁶ относит в основном к XVII в. Следовательно, вопрос о жанровой классификации произведений древней литературы очень сложный, требующий специального рассмотрения, не менее сложна проблема формирования жанров.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ХРОНИКИ, СКАЗАНИЯ, ЛЕТОПИСАНИЯ

Мы уже говорили о том, что появление «Сокровенного сказания» знаменовало зарождение литературы монгольских народов, вместе с тем следует подчеркнуть, что возникновение литературы неизбежно должно было быть отдалено от возникновения письменности достаточным количеством времени. По-видимому, предки нынешних монгольских народов уже имели опыт в этой области, т. е. у них могли быть и предшественники «Сокровенного сказания», которые нам неизвестны.

«Сокровенное сказание» — «самое интересное, самое яркое» настоящее литературное произведение — является самым древним памятником литературы монгольских народов. Уже в нем мы наблюдаем большое жанровое разнообразие, основанное на разнообразных видах устного поэтического творчества. Исследователи считают его историко-литературным произведением, полагая, что авторы «Сокровенного сказания» заложили начало историческому жанру средневековой повествовательной литературы монгольских народов. Следовательно, самым ранним жанром этой литературы можно признать исторический, традиции которого не прерывались вплоть до начала XX века, он был наиболее развит и имел повсеместное распространение в монголоязычной среде. В «Сокровенном сказании» мы встречаем и какие-то смутные предания о происхождении отдельных племен, топонимические легенды, легенды о происхождении их названий и легенды о родоначальниках отдельных княжеских родов и историческую (вернее всего культовую) устную поэзию, заключающую в себе и магтаалы определенным местам, восхваления воинам, наконец, довольно отчетливо можно проследить элементы

⁶ Там же.

былинного эпоса. Возможно, что все эти легенды, предания, рассказы, многие из которых фрагментарны, стоят еще на уровне устного поэтического творчества, представляя собою самую предварительную форму исторического обобщения.

Первая летопись монгольских народов, по-видимому, оказала влияние на последующее развитие летописания монгольских народов, хотя мы не располагаем прямыми указаниями, что начальная хроника («Сокровенное сказание») была известна позднейшим летописцам. До наших дней не дошла ни одна летопись XV—XVI вв., тем не менее можно с уверенностью говорить, что традиции летописания существовали, о чем говорят нам летописи XVII—XVIII вв., авторы которых почти дословно воспроизводят легенды, предания, рассказы «Сокровенного сказания». Далее. Сравнительный анализ самой первой и самой поздней летописей показывает одну любопытную особенность летописания — некоторую устойчивую традицию, преемственность материалов. Древние и более близкие к нам авторы как будто брали сведения из одного источника, но излагали материал по-своему. Летописание было основано на устных преданиях, легендах, исторических рассказах, которые до появления письменности передавались из уст в уста, а с появлением литературы они продолжали бытовать в двух формах — устной и письменной.

Летопись ведь прежде всего историческое произведение, это «свод», «изборник», можно сказать, своего рода «хрестоматия» различных материалов, объединенных исторической тематикой. Сама форма летописи (хронологическое изложение событий строго по годам не всегда было обязательным) позволяла вносить новые материалы в нее, беспредельно расширяя изложение. Например, известное сочинение «Сказание о дэрбэн ойратах» Баатур-Убаши Тюмэня было начато в 1801 году его отцом, а закончено в 1819 г.

Д. С. Лихачев развитие русского летописания связывает с двумя «патриотическими» потребностями, смешивать которые никак нельзя: с одной стороны, оно вызвано потребностью «уяснить себе прошлое, уяснить себе происхождение различных явлений, а с другой — потреб-

ностью фиксировать настоящее, предохранить его от исчезновения в памяти потомства».⁷

Летописание монгольских народов также вызвано этими потребностями. С приобретением письменности на первых порах появляется необходимость зафиксировать свою родословную, историю своего рода, поколения, племени, но когда возросшее самосознание уже не удовлетворяется только прошлым, возникает необходимость записать замечательное событие прошедшего или факт настоящего. По мере развития литературы и накопления опыта художественности содержание и форма летописи меняется в зависимости от того, какие задачи преследовала летопись, хроника.

«АЛТАН ТОВЧ» Самой яркой летописью XVII века является «Алтан товч» Лувсанданзана (полное название которой «Эртни хаадын үндүслэн төр йосни зокалыг товчли хураси Алти товч кэмэку оршива», т. е. «Краткая история происхождения древних ханов и обычаев, называемая «Золотое сокращение»), во многом сходная и во многом отличающаяся от «Сокровенного сказания».⁸ Как бы много ни находили совпадений в «Сокровенном сказании» и в «Алтан товчи» Лувсанданзана, мы должны будем признать каждую из них самостоятельным произведением. На это указывают ряд существенных несовпадений двух этих летописей. Не менее важное значение здесь имеет и то обстоятельство, что они отличаются и по духу, по своей основной идее, на которую оказали влияние потребности нового времени. Другая эпоха — другая идеология, она особенно отчетливо прослеживается в «Алтан товч», автор которой, используя почти те же устные источники, что и авторы «Сокровенного сказания», в духе своего времени освещает события далекого прошлого. Тенденция к апологии феодализма у Лувсанданзана, как справедливо

считает Г. И. Михайлов,⁹ появляется правомерно. В XVII в., как известно, ламаизм стал уже на прочную основу, укрепившись во всем монголоязычном мире. Дух нового сказался и в «Алтан товч»: неприкрытое стремление оправдать власть господствующего класса, поднять престиж ламства, приукрасить чингисидов блестящим ореолом. Вот почему родословная монгольских ханов связывается у Лувсанданзана с родословной тибетских царей, чего нет в «Сокровенном сказании», вот почему так много говорится в «Алтан товч» о божествах, хубилганах, ламах и т. п.

«ЭРДНИН ЭРКЭ»
ГАЛДАНА

Характерна с этой стороны летопись «Драгоценные четки» («Эрднин эркэ») тусалагчи Галдана, написанная в первой половине XIX в.¹⁰ Главное внимание автор уделяет пропаганде ламаизма, его распространению в Халхе, много говорит о деятельности ламаистских святителей и о родословных крупных феодалов. «Чем ближе к нашему времени, — пишет Г. И. Михайлов, — тем менее интересными для историка литературы становятся летописи».¹¹ Иными словами, синкретизм летописей монгольских народов постепенно сходит на нет, в традиционном летописании появляется тенденция к сухой фактологичности, стремление сделать летопись историей в современном понимании этого слова. Более поздние авторы все меньше и меньше интересуются преданиями родной старины, прибегая к ним лишь тогда, когда без них не обойтись для обоснования, идеализации, восхваления, утверждения власти нойонов — феодалов, ламаистской церкви, но используются в этом случае опять-таки лишь фрагменты легенд и преданий.

Летописи монгольских народов зародились как синкретические произведения, это бесспорно. Если бы монгольские народы, кроме «Сокровенного сказания» или «Алтан товч» Лувсанданзана, и не сохранили других ле-

⁷ См. Возникновение русской литературы, стр. 157.

⁸ Сравнительный анализ их прослежен в работе Г. И. Михайлова «Сокровенное сказание» и «Алтан товчи» — Сб. «Материалы по истории и филологии Центр. Азии». Труды БКНИИ, вып. 8. Серия востоковедная, Улан-Удэ, 1962, стр. 82—89.

⁹ Литер. наследство монголов, стр. 49.

¹⁰ Галдан, Эрднин эркэ кэмэку түүк болай. Ц. Насанбалжир хэвлэлд бэлтгэв. — «Монумента Хисторика», т. I, вып. 1, Улаанбаатар, 1960.

¹¹ См. ук. соч., стр. 51.

тописей, то и по этим двум, даже по одной из них, можно было бы составить общее представление о жанровой природе древней литературы. В этих летописях встречаются самостоятельные художественные произведения, о которых говорилось в предыдущем разделе.¹² Сохранились и другие летописи, относящиеся к XVII в., по своему интересные, но все же уступающие вышеназванной в художественном отношении. Анонимная летопись «Алтан товч» (полное название ее «Хаадын үндүсн хураңу Алтан товч нэртэ судр оршива», т. е. «Краткая история происхождения ханов», называемая «Золотое сокращение»), написанная в начале XVII в., не содержит художественных произведений, которых не было бы в других исторических сочинениях. Она наиболее подробно освещает древний период истории монгольских племен и образование империи, содержит сведения о построении войск, о тактике, о военных терминах и т. д. Хотя анонимная «Алтан товч» и одноименная летопись Лувсанданзана имеют большое сходство, все же можно говорить о двух самостоятельных сочинениях, а первая из них является наиболее ранней летописью (начало XVII в.).

«ЭРДНИН ТОВЧ» «Эрднин товч» (1662—1663 гг.)
САГАН СЭЦЭН принадлежит перу одного из представителей аристократической интеллигенции XVII века Саган Сэцэну.¹³ «Эрднин товч» (полное название дается в колофоне: «Хаадын ундусн Эрднин товч кэмэку туужн оршива», т. е. «История происхождения ханов, называемая «Драгоценное сокращение»)¹⁴ также во многом совпадает с анонимной «Алтан товчи» и одноименной летописью Лувсанданзана. Большую ценность представляет обширный колофон, написанный стихами.

Оригинален Саган Сэцэн, как говорит Г. И. Михайлов,¹⁵ прежде всего в вводной части своего сочинения,

¹² Ц. Дамдиясурэн, например, для своей антологии по древней литературе часто материал заимствовал из летописей.

¹³ Саган Сэцэн. «Эрднин товч». Ц. Насанбалжур хэвлэлд бэлтгэв. — Серия «Монумента Хисторика», т. I, вып. 1, Улаанбаатар, 1961.

¹⁴ См. «Эрднин товч», стр. 323.

¹⁵ Литер. наследство монголов, стр. 52.

где приводит данные, которых нет у других летописцев. Речь идет здесь о биографии Будды, рассказ об умном и ловком чиновнике, который для своего царя сватал китайскую принцессу. Вообще, следует сказать, Саган Сэцэн оригинален в тех случаях, когда дело касается ламства, проникновения буддизма в монгольские кочевья, религиозных новшеств, вводимых Годон-ханом, взаимоотношений ханов с ламами и т. д.

Саган Сэцэн в своей летописи использовал ряд сочинений, среди которых имеются и тибетские, откуда он заимствовал сведения о происхождении легендарных индийских и тибетских царей, о возникновении и строении Вселенной, с чего, собственно, и начинается «Эрднин товч».

«ШАРА ТУДЖИ» Летопись, кратко именуемая «Шара туджи» (полное название — «Эртни монхлын хаадын үндүсн ик Шара туужн оршиба», т. е. «Великая «Желтая история» происхождения древних монгольских царей»), неизвестного автора, написана во второй половине XVII века.¹⁶ «Шара туджи», помимо общезвестных данных о древнем периоде истории монгольских народов, содержит ряд оригинальных данных, поскольку в ней хорошо разработана генеалогия халхаских князей и родословная потомков Гэрэсэндээ.

Характерной особенностью «Шара туджи», как уже было отмечено в ряде работ¹⁷, является то, что она «довольно подробно сообщает о женской линии монгольских ханов и князей, у кого сколько дочерей, как зовут их, когда выдана замуж, кто от какой матери родился».¹⁸

В XVIII в. появляются исторические сочинения, которые сильно отличаются от упомянутых выше летописей. Эта особенность была уже отмечена Г. И. Михай-

¹⁶ «Шара туджи». Монгольская летопись XVII века. Сводный текст, перевод, введение и примечания Н. П. Шастиной М.-Л., 1957.

¹⁷ См., например, Ц. Ж. Жамцарано. Монгольские летописи XVII в. (Труды Института востоковедения, XVI в.). М.-Л., 1936; стр. 61; предисловие Н. П. Шастиной к изданию летописи стр. 7.

¹⁸ Ц. Ж. Жамцарано. Монгольские летописи XVII века, стр. 61.

ловым,¹⁹ поэтому здесь достаточно только напомнить об этом.

В 1765 г. появляется «Алтан товч» Мэргэн гэгэна (полное название «Ик моңол улсын үндсн Алтан товч», т. е. «Алтан товч» — повествование о происхождении Великой монгольской династии), в разных местах которой содержится много рассказов про Хасара, брата Чингис-хана. Любопытно, что Мэргэн гэгэн ряд легенд-рассказов связывает с Хасаром, образ которого обрисован ярче, чем в других исторических сочинениях: он не только меткий стрелок и отважный воин («Сокровенное сказание», «Алтан товч» Лувсанданзана), но и хороший полководец. Легенда о рождении Тэмуджина со сгустком запекшейся крови в руке приписывается этим автором Хасару. Подробно пересказывает Мэргэн гэгэн и биографические данные о Начин баатаре (правнуке Бодончара), о котором его предшественники почти ничего не сообщали.

«БОЛОР ЭРКЭ» РАШИПУНЦУГА Наиболее сильно и заметно отличается от летописей XVII в. историческое сочинение «Хрустальные четки» («Болор эркэ», 1774—1775) Рашипунцуга. Автор пользовался не только монгольскими, но и китайскими источниками.²⁰ Сочинение это содержит в себе историю монгольских ханов с древнейших времен до Чингис-хана, причем главное внимание в нем уделено юаньскому периоду истории монгольских народов.

Небольшая вводная часть содержит взятые из разных источников сведения о происхождении монгольских народов, о мифических индийских и тибетских царях, от которых произошли монгольские ханы, затем автор на протяжении всего своего повествования говорит об известной нам уже по другим сочинениям истории Буртэ Чино и его потомков, о Ван-хане кэрэнтском, подробно описывает ссору Чингиса с тайчудами, боевые действия монголов в Китае. Показывая взаимоотношения Чингиса

¹⁹ См. работы: Литературное наследство монголов, стр. 52 и сл.; Монгольская литература, стр. 34.

²⁰ Л. С. Пучковский. Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения, I. М.-Л., 1957, стр. 48—50.

с тайчудским племенем, автор говорит не о Джамухе, а о Даше, причем в описании Рашипунцуга отношения между Тэмуджином и Дашей выглядят несколько иначе, чем отношения между Тэмуджином и Джамухой в «Сокровенном сказании». Рассказывает он и о Мунулуи и Начин баатаре, о деятельности Елуй Чуцая. В «Болор эркэ» есть любопытная легенда, в которой предпринимается попытка объяснить почему буквы уйгуро-монгольского алфавита имеют зубчатую форму. По-видимому, Рашипунцуг использовал предание, которое встречается в ряде сочинений, где говорится, как был создан монгольский алфавит. В сочинении «Разъяснение «Оправы сердца» («Зүрхнн толтан тээлвр»), представляющем очерк истории старомонгольской письменности и теории письменного языка, по этому поводу сказано, что Сакья пандита Гунга Джалцаи придумал зубчатообразные буквы в подражание «кэдэргэ модн».²¹

Г. И. Михайлов,²² говоря о летописях XVIII в., замечает, что Рашипунцуг своеобразно описывает многие события, в этом он очень близок к Мэргэн гэгэну. К ним же, говорит он, примыкает и Инжиннаш, автор XIX века, написавший историческое сочинение «Синья книга» («Көк судр»; полное название: «Синья книга правления великой Юаньской династии» — «Ик Юван улсын мандсн көк судр»). Мэргэн гэгэна, Рашипунцуга и Инжиннаша объединяет некоторая общность материалов, сходство в манере подачи материалов; но они резко отличаются от традиции летописания, заложенной «Сокровенным сказанием». Г. И. Михайлов видит в этом особую традицию летописания и заключает, что Мэргэн гэгэн, Рашипунцуг и Инжиннаш в своих трудах использовали не только общемонгольские, но и те легенды и предания, которые сложились в Южной Монголии и частично были зафиксированы монгольскими и китайскими авторами. Эти три автора вместо тибетских чаще привлекали китайские исторические сочинения.

К этому следует добавить, что все они основное вни-

²¹ Кожемялка в виде зубчатой палки. См. П. Б. Балданжапов. «Зүрхнн толтан тээлвр». Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Монгольский текст и перевод. Введение и примечания. Улан-Удэ, 1962, стр. 66, ср., С. А. Козин. Джангариада, стр. 18—21.

²² Литературное наследство монголов, стр. 54.

мание уделяли периоду Юаньской династии, в освещении которого должны были прибегать к китайским источникам. Новые тенденции постепенно усиливались, и в конце XIX в. А. М. Позднеев писал: «...в настоящее время начинают появляться уже и настоящие историки, которые смотрят на события прошедшего с высшей точки зрения; ищут в них связи и значения, которые описывают не одни битвы и походы, но стремятся представить нам сведения о внутреннем, правительственном устройстве рассматриваемых ими стран, и выясняют причины возвышения или упадка этих стран в каждую данную эпоху... в изложении дел гражданских и в описании исторических событий мы впервые встречаемся... с исторической критикой монголов, равно как и с критическим взглядом на события монгольской жизни...».²³

Мы уже говорили здесь, что XVII век в литературе монгольских народов был особо знаменательным. В это время начался процесс обособления и формирования национальных литератур. Такой исторический процесс, разумеется, оказал сильное влияние и на традиционное летописание, в котором зародилась новая тенденция, в дальнейшем все усиливающаяся. Вот почему среди летописцев появляются авторы, которые уже несколько «критически» подходят к источникам (например, Рашипунцуг и Инжиннаш) и которые основное внимание уделяют уже одному большому периоду истории и истории одной народности. Иногда влияние духа нового времени было настолько сильным, что летописец, начиная писать историческое сочинение, выходил за обычные рамки, все дальше отходил от традиционного летописания, как, например, произошло с летописью «Алтан товч» Мэргэн гэгэна и «Болор эркэ» Рашипунцуга. Они были настолько своеобразны, что монгольский ученый Ц. Дамдинсурэн, отказавшись признать первую за историческое произведение, отнес ее к числу «улигэров» (бы-

²³ А. М. Позднеев. О монгольской исторической литературе по памятникам, хранящимся в Императорском Спб. Университете. (Доклад в филологическом Обществе при Спб. Ун-те 16 апреля 1882 г.) — Газета «Восточное обозрение», Спб., 1882, № 6.

лина, сказание), а вторую он считает «историческим романом».²⁴

Обозревая монгольскую литературу с древнейших времен, академик Б. Я. Владимирцов говорил об ойратско-калмыцкой литературе, что в целом «о ней можно сказать почти то же самое, что и о монгольской, таким же образом можно охарактеризовать ее».²⁵ Действительно, литература эта до начала XVII в., когда произошло «отпочкование» национальных литератур, была как бы единой, общемонгольской, и все произведения (или же большая часть ее) являлись доступными всем монгольским народам, общим их достоянием. Об этом красноречиво говорят данные самой системы образования и просвещения, существовавшей в тот период. Совершенно новым явлением в культурной жизни монгольских народов в XVI—XVII вв. было создание монастырской (хурульной) системы обучения, возникшей как результат повсеместного внедрения буддизма в монголоязычный мир.²⁶ В поддержании и распространении грамотности среди населения, по-видимому, определенную роль играла и частная практика, частная школа в домах отдельных грамотных людей и образованных меценатов. У калмыков, например, наблюдалась практика обучения как старомонгольской, так и зая-пандитской письменности. Особенной популярностью при этом пользовались исторические сочинения «Алтан товч», «Эрднин эркэ», «Шара туджи», сочинения Далай ламы и ряд других.²⁷

Из оригинальных произведений ойратско-калмыцкой литературы Б. Я. Владимирцов в первую очередь упоминал исторические, тем самым подчеркивая, что историко-

²⁴ Ср. Г. И. Михайлов. «Тодо бичиг» и начало ойратско-калмыцкой литературы. — Сб. «320 лет старокалмыцкой письменности». (Материалы научной сессии). Элиста, 1970, стр. 138.

²⁵ Монгольская литература, стр. 114.

²⁶ История Монгольской Народной Республики. Изд. второе, переработанное и дополненное. М., 1967. стр. 183; Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период, М., 1967, стр. 428 и сл.

²⁷ Известный калмыцкий поэт К. Э. Эрендженев неоднократно в устных выступлениях говорил, что таким меценатом был некто Бавуркаев Хейчи (Маань), в библиотеке которого имелись, кроме «Алтан товч», и эпические произведения «Хан Төлвүс», «Өргэ Түргэ» и др.

графическая традиция была наиболее сильно развитой у монгольских народов и что существует прямая преемственность как в устной, так и в письменной традициях этих народов.

Получив собственную письменность, калмыки (ойраты) много сделали для развития исторического жанра, они обогатили свою литературу рядом оригинальных сочинений.

В своем прекрасном обзоре русских архивных документов В. Л. Котвич писал: «...испытанные ими (т. е. калмыками — Ан. Б.) превратности судьбы не способствовали сохранению исторической литературы, которая несомненно у них существовала, и теперь о степени ее развития можно судить лишь по немногим фактам».²⁸ Такое утверждение вполне справедливо, если учесть, что кочевой образ жизни, бесконечные междоусобные войны в эпоху феодализма, слабое развитие и распространение среди населения грамотности, отсутствие книгохранилищ и архивов, и многое другое, что составляет специфику образа жизни кочевых народов в отличие от условий жизни оседлых народов, — все это неблагоприятно влияло как на создание, так и на хранение литературных памятников, письменных памятников вообще, способствовало утрате многих культурных ценностей. Именно в связи с этим особенно ценными становятся все письменные памятники, написанные калмыцкими авторами на родном языке, да и не только памятники, но и их фрагменты, отрывки из исторических сочинений, которых было у калмыков много.²⁹

«СКАЗАНИЕ О ДЭРБЭН ОЙРАТАХ»

ГАБАН ШАРАБА

Наиболее ранним историческим сочинением является «Сказание о дэрбэн ойратах» эмчи Габан Шараба, признанное Б. Я. Владимирцовым «самым выдающимся «историческим» произведе-

²⁸ Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв. — «Изв. Рос. Академии Наук», Серия VI, Пг., 1919, стр. 792.

²⁹ Б. Лауфер. Очерк монгольской литературы. Пер. В. А. Изакевича под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л. 1927, стр. 50.

нием, на котором сильно отразились былые эпические настроения и взгляды».³⁰ Любопытно, что сам автор не дал никакого заглавия своему труду, поэтому в литературе он именуется по-разному.³¹

«Сказание о дэрбэн ойратах» (1737 г.) Габан Шараба — лучший образец исторического жанра старой калмыцкой литературы, сохранившийся до наших дней. Труд этот представляет значительный интерес как памятник историко-литературный.

О Габан Шарабе сохранилось очень мало сведений. Он был для своего времени широко образованным человеком, занимал видное место в обществе,³² был лекарем, знал основы тибетской медицины — вот, пожалуй, и все, что известно нам о жизни и деятельности этого представителя передовой калмыцкой интеллигенции начала XVIII века. О себе самом Габан Шараб говорит скупой: «Эмчи Габан Шараб был потомком Булихона». А «Булихон», как известно, был шестым сыном Буйго Орлюка, от которого Габан Шараб ведет родословную торгутских ойратов, в числе первых примкнувших к ойратам. Эти же сведения мы находим у другого калмыцкого летописца — Батур-Убуши Тюмэна.

В сочинении Габан Шараба нет хронологической последовательности, материал сгруппирован по тематическому принципу.

³⁰ Монгольская литература, стр. 114.

³¹ Все списки на старокалмыцкой письменности не имеют заглавия, тем не менее научный сотрудник ИЯЛ АН МНР Х. Лувсанбалдан, издавая текст сочинения Габан Шараба по фотокопии списка ЛО ИВ АН СССР, дал название «Дорбон ойродийн тоукэ» эмчи Габан Шэс Раб. — См. «Биографи оф Цайа пандита ин ойрат характерс» — Серия «Корпус скрипторум монголорум», т. V, вып. 2—3. Улаанбаатар 1967, стр. 73—97.

³² См., например, проф. Н. Н. Пальмов. «Этюды по истории приволжских калмыков XVII и XVIII веков». Часть первая. Астрахань, 1926, стр. 244, примечание 25, где упоминается, что Габан Шараб был в составе посольства в Тибет, снаряженного Дондук Омбо, а также проф. Н. Н. Пальмов. «Этюды по истории приволжских калмыков». Часть 2. XVIII век. Астрахань, 1927, стр. 3, где Габан Шараб является доверенным лицом Дондук Омбо и был послан последним к Галдан Норбо в 1738 году, и, наконец, последнее — проф. Н. Н. Пальмов. «Этюды по истории приволжских калмыков». Часть V. Дела земельные. Астрахань, 1932, стр. 175.

Главное внимание в труде Габан Шараба уделено истории ойратских феодалов, наибольшую ценность, как подчеркивалось исследователями, представляют подробные родословные ойратских ханов и нойонов, а также сведения об отношениях князей друг к другу, характеристики ойратских князей.

В начале своего труда Габан Шараб говорит о цели сочинения, причем очень кратко и скупно, что вообще характерно для этого летописца. История его, заявляет автор, необходима для того, «чтобы отделившиеся ойраты не забывали о делах и поступках нойонов старого времени» и тут же выражает надежду, что труд его, «может быть, принесет пользу малым детям».

Тут же, в введении Габан Шараб говорит о составе четырех ойратских тумэнов: «Сорок из них — монголы, четыре из них — дэрбэн ойраты. Первые из них — элэты, желтый дьявол (черт) уколол — откочевав, исчезли; вторые из них — хойты и батуты; третьи из них — баргу буряты; четвертые из них — дэрбэты, джунгары, хошуты и торгуты, именуемые торгутами». Интересно отметить, что монголов автор называет традиционным именем — «дөчин», т. е. «сорок», а дэрбэн ойратов — «дөрбөн», т. е. «четыре».

В дальнейшем автор распределяет свой материал по небольшим разделам, название которых дается в конце каждого из них, и, перечислив ойратские племена, составившие союз «четырех чуждых», переходит к описаниям родословных торгутских, хошутских и джунгарских нойонов.

Родословную торгутских князей и нойонов Габан Шараб начинает издавна (от Ван-хана) и ссылается на мнение Далай-хана, который полагает, что Ван-хан был одной кости с Чингис-ханом. Предком в этой родословной автор называет имя Кивана (по-монгольски Мэргэн Эркэту), одним из первых присоединившихся к ойратам нойонов.

Генеалогия хошутских князей у летописца восходит к эпохе Чингиса и связана с именем Хабуту Хасара. По словам автора, само имя «хошут» было дано нойоном Тогои тайджи. Это утверждение весьма спорно. Возмож-

но, что название «хошут» связано с названием племени «хушин», как говорит Рашид-ад-дин.³³

Здесь же приводится легенда, согласно которой дэрбэты и джунгарцы ведут свое происхождение от «сына неба». Автор утверждает, что «дэрбэты одной кости с джунгарцами, но точно не зная после какого нойона произошло их разделение», он подробно не пишет об этом. В легенде же сказано следующее. Один охотник в густом лесу под деревом нашел мальчика. Нарост дерева, под которым лежал мальчик, напоминал «цорго», поэтому нарекли его именем Цорос. Этот найденный питался соком дерева, стекавшим ему в рот, потому он якобы имел матерью дерево с наростом, а отцом — птицу «уули», охранявшую его. Мальчика стали считать «тэнгэрин зэ», т. е. внуком неба по матери. У него было два сына: Аманай и Дэмэнай, у которых соответственно было 10 и 4 сына. Здесь же Габан Шараб упоминает Алдар габджу, который считал, что мальчик этот был якобы сыном дьявола. По всей вероятности, автор передает в данном случае неполный отрывок одного из вариантов существовавшей легенды. Предание о небесном происхождении княжеского дома Цорос было записано другими авторами.³⁴ Записи легенд, произведенные русскими путешественниками, передают несколько вариантов, которые так или иначе перекликаются с легендой, приведенной в труде Габан Шараба. Очевидно, нашему автору не пришлось использовать сочинения, в которых, по его мнению, имелись данные о происхождении дэрбэтов и джунгарцев. Сам же он сообщает следующее: «Первые 21 колено дэрбэтских и джунгарских князей имеются в сочинениях джунгарцев». Поэтому автор пе-

³³ Ср. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I кн. 1, М.-Л., 1952, стр. 171—172.

³⁴ Ср., например, варианты их, упоминание в трудах: А. В. Бурдуков. Предание о происхождении дэрбэтских князей кости Цорос. — «Труды Троицкосавско-Кяхтин. Отдел. Приамур. отдела. Импер. Рус. Геогр. Общ.», т. XIV, вып. 1—2. Спб., 1912 стр. 54—59; В. Я. Владимирцов. Легенда о происхождении дэрбэтских князей. — «Живая старина», вып. 2—3, кн. 70—71. Спб., 1909, стр. 35—37. его же: Образцы монг. народной словесности (С—З Монголия), Л., 1926, стр. 151—152; Г. Н. Потанин. Очерки Сев. — Зап. Монголии, вып. 2, Спб., 1881, стр. 161.

речисляет родословную джунгарских поюнов, начиная с Тогон тайши.

В распоряжении Габан Шараба имелось, по-видимому, достаточное число источников и сведений, но в своем труде использовал только те данные, которые считал необходимыми, не освещая факты, о которых имел смутное представление. Во всяком случае он имел, видимо, определенную цель при составлении своего труда: «Происхождение баргу-бурят, хойтов, батутсов и элэтов я не описывал, за малой надобностью (в том)». По мнению Габан Шараба, разделение и приход некоторой части ойратов к берегам Волги произошли не вдруг и не без ведома других дэрбэн ойратов. Он дает такую хронологию разделения дэрбэн ойратов: «В год земля-дракон (1628) торгуты известили дэрбэн-ойратских поюнов о намерении отделиться от них, а в год земля-змея (1629) отделились. В год железо-конь (1630) Лоузан, перейдя Урал и Волгу, покорил татар. В это время ставки Хо Орлека и Дайчина находились на той стороне р. Урала. В год вода-обезьяна (1632) ставка Дайчина находилась уже у р. Волги... Со времени отделения от дэрбэн ойратов прошло 110 лет, а в это время Галдан Норбо отправился к русскому войску. Это был год огня-змеи (1737)». ³⁵ Здесь же автор пересказывает легенду о том, как дэрбэн ойраты хитростью освободились из монгольского плена. Хитрость эта приписывается Эсэльбейн Сайн Ка, который предложил ойратам навьючить на каждого верблюда по два ящика (үкүг) вооруженными воинами и отправить караван к монгольскому хану под видом почетного дара (дээжи). Причем излагается легенда всего одной фразой: «Большая заслуга Эсэльбейн Сайн Ка заключается в том, что он, приспособив на каждого верблюда по два ящика, как обычно

³⁵ Здесь, очевидно, речь идет об участии калмыков в русско-турецкой войне 1735—1739 гг., когда калмыки оперировали на Северном Кавказе и в Крыму. Большей частью командовал Дондук Омбо, направлявшийся на Кубань, а другую часть калмыцкого войска возглавлял его сын Галдан Норбо (Нормо), разбивший в районе Кубани кубанских татар. См. Н. Н. Пальмов. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922, стр. 44—45; Очерки истории Калмыцкой АССР. Дореволюционный период, стр. 210.

это делается при свадебном поезде, и посадив в них по одному вооруженному человеку, разбил монголов и освободил дэрбэн ойратов». Вот и вся легенда. Затем летописец повествует, как Сайн Ка был убит неким человеком по имени Улан. Автор не объясняет причины убийства. Когда подосланный Улан ударил мечом Сайн Ка, тот сказал перед смертью: «Если у меня не было других дум, кроме дум о благоденствии дэрбэн ойратского нутука, то ты, Богда уула, разбейся вдребезги!» «Я слышал — говорит далее Габан Шараб, — как кровь брызнула и Богда уула разрушился». Таким образом, в «Сказаниях о дэрбэн ойратах» приводятся две легенды, связанные с именем Сайн Ка, человека, который был любимым героем ойратов и о котором сложились предания и легенды. ³⁶ Легенда о военной хитрости Сайн Ка во всех деталях приводится и другим калмыцким летописцем — Батур-Убаши Тюмэнем, а также в одной из устных версий «Повести о разгроме монголов дэрбэн ойратами», рассматривавшейся в предыдущем разделе.

Заслуживает внимания сообщение Габан Шараба о монголо-ойратском сейме 1640 г. У него сказано, что бывшие на съезде дэрбэн-ойратские князья (Далай тайши, Хара Хула с сыновьями, Хо Орлюк с сыновьями, Байбагас-хан с братьями и др.) приняли клятву: «Не производить ссор из-за людей монгольских, человека одной кости, сделав подданными, не привлекать на черные работы, не отдавать их в приданое дочерям своим, не отдавать также чужим людям, не проливать их кровь». По словам Габана Шараба, князья договорились клятвенно, что из поколения в поколение, из рода в род они будут верны данной клятве и будут соблюдать те законы, которые были утверждены на сейме и зафиксированы на письме как «Великий устав взысканий» («Ик цаажин бичиг»). Но, как замечает летописец, эту клятву соблюдали только Далай хун тайджи и Аюка-хан.

Не оставил Габан Шараб без внимания и вопрос о распространении буддизма (ламанзма) среди ойратов, об их связях с Далай ламой. По его мнению, религия эта стала распространяться среди ойратов при торгутском

³⁶ См., например, работу Ю. Лыткина «Материалы для истории ойратов» — Сб. «Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе», Элиста, 1969, стр. 97—99.

князе Сайн Тэнэс Мэргэн Тэмэнэ, который открыл путь в Тибет, научил дэрбэн ойратов «выводить подлинные буквы» («экэ үзүт»), приобщил их к учению Будды и, распространив знания, «как лучи солнца», оказал ойратам большую пользу. Повествует Габан Шараб о принятии монашеского звания ойратскими князьями, сообщая, что первым звания «тойи» удостоился хошутский хан Байбагас. С появлением ламанзма ойратские нойоны стали уделять ему большое внимание, содействуя скорейшему распространению его в ойратском обществе. Об этом красноречиво говорят беседы Байбагас-хана с Цаган Номын-ханом, посвященные многим ойратскими князьями одного из своих сыновей в «тойны», забота их о монастырях и служителях религии, договор князей об установлении связи с Тибетом и избрании Далай ламы своим патриархом. Преступление некоего Цукэра, угнавшего у тибетцев табуи лошадей, вынудило князей заключить договор о строгом пресечении подобных действий, вплоть до изгнания провинившегося из родного кочевья или же выдаче его пострадавшим.

Много места в «Сказании» Габан Шараб отводит всякого рода высказываниям ойратских нойонов. Причем, как признается сам автор, он записал только «некоторые», впоследствии оказавшиеся правдивыми мысли нойонов, таких как Кундулэн Убаши, Цэцэн-хан, Хо Орлюк, Дайчин, Аюки-хан, Галдан Бошокту-хан и другие.

Высказывания и изречения эти носят определенно поучительный характер. По-видимому, не случайным является и замечание автора о том, что он записал только «некоторые» из них — именно те, в которых наиболее заметно правоучение. Вообще же следует особо подчеркнуть, что «Сказание о дэрбэн ойратах» Габан Шараба насквозь пронизано духом правоучения. Торгутский Дайчин внука своего Аюку поучал премудростям управления подвластными и говорил: «Если хочешь быть нойоном, то ты должен знать время, когда быть равным с подвластными, когда повелевать подданными и когда призывать (асараху) их, как мать свое дитя. Когда усвоишь эти три (качества), тогда будешь нойоном». Он же давал Аюке и такое наставление: «Ты один хочешь усвоить девять различных знаний, но знай, что жизнь твоя кратковременна. Но если оказывать благо-

склонность девяти человекам, каждый из которых усвоил по одному из этих знаний, и иметь их при себе, то можно уподобиться одному человеку, усвоившему все девять знаний».

Говорит Габан Шараб и о том, что некоторые ойратские князья и нойоны отличались особой дальновидностью, что многие их предсказания впоследствии исполнились (такowymi, например, были Цэцэн нойон, Хо Орлюк, Гуши-хан, Далай хун тайджи, Сэнгэ, Аблай, Аюка-хан и другие).

«Сказание о дэрбэн ойратах» Габан Шараба — оригинальное сочинение. Любопытнейшей особенностью его являются сведения об ойратских женщинах, ойратских княгинях, высказывания, дела и поступки «ойратских красавиц».

В труде Габан Шараба встречаются имена Юм агас (Юм хатун), Сулумца хатун, Сайхан зу хатун, Гунджу хатун. Он высоко оценивает деятельность этих женщин: Цэцэн ахай хатун, например, вырастила пять сыновей, которые прославились под именами «пять барсов»; Сайхан зу хатун совершала добрые дела, отдавая свой сокровища в казну Далай ламы; Сулумца хатун прославилась тем, что награждала ружьями отличившихся в бою сподвижников Галдамы и т. д.

Очевидно, некоторые женщины имели в обществе достаточно большой вес, участвовали в политической и общественной жизни. Особо сочувственно относятся Габан Шараб к деятельности Сулумцы хатун, Сайхан зу хатун, Юм агас, Намджал хатун, иногда он даже опасается, что не сумеет как следует охарактеризовать кого-нибудь из них. Повествуя о Гунджу хатун, острый и живой ум, мудрость которой вызывали у него уважение, Габан Шараб пишет: «Хотя и надо было описать деяния Гунджу хатун, но из-за чрезвычайной мудрости ее не писал».

Здесь нет ничего, на первый взгляд, особенного, все можно принять за правду. Вероятно, такая характеристика женщин у Габан Шараба навеяна мотивами преданий, которые восходят к далекому прошлому. В «Сокровенном сказании», например, Оэлун (мать Тэмуджина) восхваляется за то, что в трудных условиях она вырастила своих сыновей, собирая ягоды и плоды, выкапы-

вая в степи корнеплоды. Приводятся даже стихи, воспевающие мудрость и храбрость Оэлуи.³⁷

В бурятских былинах героини поступают таким же образом: собирают ягоды, коренья, корнеплоды, чтобы прокормить своих близких. Иными словами, отдельные места сочинения Габан Шараба содержат элементы из древнейших произведений поэтического творчества монгольских народов.

Габан Шараб был для своего времени широко образованным человеком.

«Сказание о дэrbэн ойратах» показывает, что автор его Габан Шараб внешне и официально стоял на позициях государственного историка, идеолога правящего класса. Однако во взглядах своих он был не всегда последовательным. В некоторых случаях официальность у него исчезает и тогда повествование его становится наиболее интересным, позволяющее понять истинную позицию автора. И тогда ясно просматривается его разборчивое отношение к материалам, стремление дать объективную оценку описываемым событиям и фактам. Повествуя, например, о деяниях ойратских (калмыцких) нойонов, княгинь, Габан Шараб пишет не только о благородных, но и о дурных их поступках, осуждает вероломство, крутой нрав и аморальность некоторых князей. Осуждается автором и низкие моральные качества отдельных правителей. Ойратский князь Эсэльбэйи Сайи Ка, известный по легенде об освобождении ойратов из монгольского плена, потерял свой нутук из-за пьянства. Не меньшим злом, по мнению автора, являются такие черты характера, как гордость и надменность (Эрдэни-нойон), жадность и алчность (Аблай-хан), мошенничество или плутовство (Бошокту-хан), стяжательство и другие.

Осуждает Габан Шараб и правителей, которые в корыстных целях совершают преступления, вплоть до умерщвления своих родственников. Так, в борьбе за власть и ради наживы Бошокту-хан разорил Цэцэн-хана, а Зорикту хун тайджи — Санджаба; бага-хошутский нойон Биру умертвил старшего брата, а жену его взял себе; да и Аюка-хан, по свидетельству автора, пришел к власти, переступив через кровь своих соперников-родственников. По мнению летописца, именно эти преступле-

ния власть имущих, их корысть и стремление к славе привели к тому, что в обществе появилась частная собственность, деление на «мое и твое», тогда как в прежние добрые времена ойратские сановники даже поданных не делили между собой.

Автор выступает здесь сторонником сильной власти во имя обуздания произвола мелких нойонов, стремившихся всякими правдами и неправдами присвоить себе поданных слабого нойона. Поэтому Габан Шараб обращается к истории, к делам и поступкам прежних князей. Один из разделов его сочинения назван «Поступки ойратских нойонов». В нем имеется три пункта: а) «поступки нойонов древнего времени»; б) «поступки нойонов среднего времени» и в) «поступки нойонов последующих времен». Деятельность князей первых двух периодов автором охарактеризована положительно: нойоны не отдаляли подвластных от себя, заботились о них, договаривались между собой, как улучшить дело правления и религии своей родины.

В последующее время для нойонов стали характерными корыстолюбие, тщеславие, жадность, лживость, и прочие пороки; именно в эти времена нойоны стали убивать и грабить друг друга. «Когда настало время захвата, — пишет Габан Шараб, — нойоны научились различного рода неправдам и стали жить как страдающий от жажды человек, глотающий слюну при виде воды. Некоторые нойоны возомнили о себе, как будто они спустились с неба».

В прежнее время ойратские нойоны считали зазорным отдавать на сторону людей своей кости и убежавшего подданного возвращали хозяину, стыдились присваивать подданных себе подобных, именитых людей. Но с момента, когда «стали делиться на анги (части), ойратские нойоны потеряли свой стыд и честь и стали отбирать подданных по своей воле и прихоти, и разорять более слабых князей», — с горечью замечает автор.

Далее Габан Шараб повествует о том, каким образом в те стародавние времена дэrbэн-ойратские нойоны вершили свои добрые дела, рассказывает о деятельности Гуши-хана, Хо Орлюка, Аюки-хана и Зорикту хун тайджи, которые, покоряя разные народы (татар, казахов), проявляли о них заботу, как о своих подданных.

Большое место Габан Шараб уделяет в своем труде

³⁷ См. Моңһлын нуувч товч, §§ 74, 75.

деятельности ойратских князей их принципам правления. Он положительно и очень высоко оценивает деятельность тех нойонов, которые, по его мнению, справедливо управляли своими подданными. В частности, он останавливается на делах и поступках трех нойонов: Далай хун тайджи, Аюки-хана и Зорикту хун тайджи. Далай хун тайджи, по словам автора, придерживался следующих правил: во всех делах воздавать по мере заслуг и состояния — «храброму по его доблести» («баатрт баатрын йосар»); «умному по его разуму» («цецид цецнэ йосар»); «сановнику как сановнику» (зээсид зээсигин йосар»); «слугам как слугам» (көтчд көтчин йосар»). Всех ойратов этот мудрый правитель считал «сыновьями одного отца», «стрелами из одного колчана» и не выделял никого, по достоинству принимал послов и т. д.

Не менее лестно автор отзывается и об Аюке-хане, который также справедливо управлял калмыками. Он, подобно Далай хун тайджи, соблюдал законы, уважал и почитал обычаи предков.

Среди прочих великих людей прошлого не идеальным, однако, зарекомендовал себя Зорикту хун тайджи. «Хотя я и желал описать хорошие поступки Зорикту хун тайджи, — говорит Габан Шараб, — но не стал, так как он преступал духовные обеты». Следует обратить особое внимание на то, что именно в разделе о деяниях Зорикту хун тайджи, впервые автор употребляет термин «калмык», который применяется им в отношении волжских ойратов. Неприязнь Габан Шараба к Зорикту хун тайджи во многом объясняется тем, что тот оказывается «покорил калмыков». Будучи сам калмыком и патриотом своей родины, летописец не может не осуждать его за это, утверждая, что это «не принесло пользы». Ему не безразличны описываемые им факты из истории его народа, сложные взаимоотношения нойонов. Автор ищет выхода из братоубийственной войны и в доказательство ее пагубности приводит множество примеров из прошлого. В былые времена ойраты умели проявлять рассудительность, сдержанность в трудных обстоятельствах, говорит Габан Шараб. Когда нойоны приняли было решение идти войной на Хара Хулу, который постоянно тревожил ойратские земли своими набегами, от этого их удержал благоразумный Далай тайши. «Вьюк большого

верблюда может ли поднять годовалый верблюжонок?», — сказал он нойонам.

Габан Шараб справедливо считает, что раздел ойратских владений между многочисленными наследниками нойонов неизбежно ведет к ослаблению страны и внутренним раздорам и ратует за объединение всех удельных княжеств в единое могущественное государство. «Сам в сочинениях видел и слышал, — пишет он, — что во всех государствах нашей вселенной — на Алтае, в Китае, Тибете, России, Турции — только один сын управляет государством, а мои же дэрбэн-ойратские нойоны все состояние, как людей, так и имущество, делят между многими сыновьями, хотя и по справедливости, но в результате этого бывают раздоры». Говоря о разделе земель и о том, как обстоит дело в этом отношении в ряде других стран, автор иногда приводит слова нойона или князя, отражающие основной принцип надежды своих детей подвластными. Характерны в этом смысле слова Бошокту-хана, сказанные им детям при выделении каждому подданных: «Хороший (достойный) сын, хотя бы ему и не дали, сам возьмет, поэтому ему надо дать. Плохому сыну вообще не стоит давать, но давать ли их среднему сыну?»

«Сказание о дэрбэн ойратах» Габан Шараб, как можно видеть из сказанного, содержит многообразные сведения по истории, культуре калмыцкого народа. Среди них в разных местах встречаются и некоторые этнографические данные. Интересен с этой точки зрения раздел, повествующий о родственных связях ойратов, об обычаях сватовства. Устами Аюки-хана автор говорит: «В прежние времена существовал обычай смотреть жениха и невесту, а затем уже свататься». Тогда же ойратские владельцы в качестве приданого дочерям отдавали большое количество скота и подданных, но этот обычай уже изжил себя со времен Хо Орлюка и Йэлдэна, замечает автор.

Легенда и рассказы, встречающиеся в сочинении, передаются очень кратко, что вообще характерно для этого летописца. Использовал Габан Шараб легенду о связке стрел, хорошо известную всем монгольским народам, в поучительных целях. Чингис-хан, видя, что дети его живут в несогласии между собой и желая положить этому конец, однажды дал им пучок стрел и велел переломить

его. Ни один из сыновей не мог сделать это. Тогда он предложил ломать стрелы по отдельности. Каждый справился легко с задачей. Легенда очень поучительна. Габан Шараб прекрасно это понял и с успехом ее использовал в своем труде. Легенду эту Габан Шараб напоминает в назидание нойонам, которые «забыв завещание Чингиса, поступают неверно и раздают состояние своим детям».

В «Сокровенном сказании», например, этот эпизод связан с именем Алун гуа, которая примирила пятерых своих сыновей, поучая при этом, что «если будете поступать и действовать каждый сам лишь за себя, то легко можете быть сломлены всякими, подобно тем пяти хворостинкам. Если же будете согласны и единодушны, как те связанные в пучок хворостинки, то как сможете стать чьей-либо легкой добычей?»³⁸

В данном случае мы наблюдаем переосмысление народных легенд и преданий более поздними летописцами, которые ранний сюжет использовали на свой манер. Например, у Мэргэн гэгэна в «Алтан товч» (1765) со сгустком запекшейся крови в руке рождается Хасар, хотя прежние летописи, начиная с «Сокровенного сказания», эту легенду связывают с именем Чингиса. Можно вспомнить и Рашипунцуга, который в своей «Болор эркэ» действия и поступки Джамухи приписывает Даше и т. д.

Воспитательный характер своего сочинения не отрицает сам хронист: «Сам осторожно выпрашивая и отбирая, я написал в надежде, что они (т. е. рассказы и поучения — Ан. Б.), может-быть, принесут пользу и малым детям». В качестве назидания калмыцким правителям Габан Шараб умело использует различные средства, легенды и рассказы, некоторые афоризмы: «Лошадь признают по гриве и хвосту, а корову — по рогам»; «хорош или плох человек, узнают в беседе»; «от хорошего человека не родится сын, подобный отцу»; «собственные дела нельзя поручать другим, а должно делать самому» и т. д. Умело пользуется Габан Шараб и некоторыми сравнениями. Например: «подобно многим стрелам»; «как жаждущий при виде воды глотает слюну»; «подобно спустившемуся с неба»; «как луна одинокая в небе»; «как множество звезд на небе» и т. д.

³⁸ Моңһлын нуувч товч, §§ 19—22.

Автор хотел, чтобы потомки ойратов не забывали о делах минувших времен, помнили лучшие страницы своей истории. Патриот своего народа, Габан Шараб выражает пожелание, чтобы ойратов было много, как звезд на небе, чтобы они жили в покое и мире, не зная ссор и войн. Весь труд его поэтому пронизан одной главной идеей, устремлен в будущее, проникнут духом правоучения. Этой своей особенностью «Сказание» Габан Шараба напоминает известное «Почтение» Владимира Мономаха — произведение древнерусской литературы начала XII в.

«Сказание о дэрбэн ойратах» Габан Шараба составлено по устным источникам, собранным автором у разных лиц, хорошо осведомленных о делах прежних времен. В колонфоне, содержащем разнообразные сведения: об источниках, авторе, дате написания сочинения — сказано: «О делах Далай хун тайджи слышал от главы церкви Губан ламы и гэлунга-эмчи (имени его не называет — Ан. Б.); о многих ойратских поколениях слышал из уст владыки священных книг (сутр) и тарии Алдар Габджу и Дорджи Рабтан (супруга Цэцэн-хана — Ан. Б.); также от правителя людей желтой шапки Аюки-хана кое-что слышал и прочих ойратских нойонов, хорошо знавших прежние дела в истории». Вероятно, отсутствие памятников письменности явилось одной из причин, побудивших Габан Шараба приняться за написание своего труда. «Так как дэрбэн ойраты народ кочевой, не было [у них] письменных сочинений [письменности — ?], — это вот первые из прежних больших нойонов, которые раздавали наделы своим сыновьям», — пишет он, заканчивая один из разделов своего труда. Однако можно полагать, что автор пользовался в равной степени и письменными источниками. Об этом свидетельствует тот факт, что Габан Шараб неоднократно упоминает о монгольско-ойратском сейме и принятых на нем законах, о клятвах ойратских владельцев, о союзе, заключенном ими с тибетцами и т. д. Все эти акты нашли отражение в специальных документах той эпохи, и знакомство с ними дало возможность автору судить, например, о том, насколько справедливо и разумно делили свои владения нойоны между наследниками, говорить о том, как делается это в ряде других стран (в Китае, Тибете, России, Турции). Стремясь к лаконичности и сжато изложе-

нию фактов, Габан Шараб постоянно помнит об этом и не дает развернутых описаний примечательных событий. Повествуя о предсказаниях князей и пойонов, которые впоследствии исполнились, автор отбирает самые характерные и яркие, оставляя в стороне незначительные. «Предсказаний (высказываний) Цэцэн-хана было много, но чтобы не умножать бумаги (сочинения), я не стал записывать их всех», — пишет он.

Написанное живым разговорным языком «Сказание о дэрбэн ойратах» эмчи Габан Шараба, хотя и считается исторической хроникой, воспринимается как художественное произведение, как лучший образец калмыцкой литературы начала XVIII века. Хотя в сочинении сравнительно мало обладающих художественными достоинствами легенд, преданий, а также образцов афористической поэзии, все же оно не является обычным сухим перечнем родословных пойонов и фиксацией исторических событий. Напротив, живость повествования, местами украшенного мягкими сравнениями и афоризмами, делает труд Габан Шараба художественным произведением исторического жанра с элементами дидактики. Не заметить этих дидактических свойств сочинения Габан Шараба нельзя.

**«СКАЗАНИЕ
О ДЭРБЭН
ОЙРАТАХ»
БАТУР-УБАШИ
ТЮМЭНА**

«Сказание о дэрбэн ойратах».

Другим не менее крупным представителем калмыцкой историографии был князь Батур-Убаши Тюмэн, почти через сто лет после Габан Шараба (в 1819 г.) составивший свое

«Сказание о дэрбэн ойратах». Батур-Убаши Тюмэн был одним из образованнейших людей своего времени. Ссылаясь на свидетельства современников Б.-У. Тюмэна, Ю. Лыткин писал о нем, что «Познания его были обширны и что ни одно искусство не было чуждо ему».³⁹ Кроме своего главного труда, — «Сказания о дэрбэн ойратах» — он оставил потомству несколько прекрасных калмыцких песен, вероятно, им самим же записанных. Ему же принадлежат заметки о строевой службе. Талантливый архитектор. Батур Уба-

³⁹ См. сб. «Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе», стр. 15.

ши Тюмэн по своему проекту построил каменный хурул в родовом своем селе Тюменевка.⁴⁰ Много лет он провел в русской армии, участвовал в походах и сражениях.⁴¹

Б.-У. Тюмэн известен и как переводчик. Об этих его способностях можно судить по сочинению, переведенному им с русского языка на «элэтский» (так он называл свой родной язык). Сочинение это имеет такое пространное название: «Сочинение маньчжурского князя Цуйши о том, как торгуты покинули русскую землю и ушли в Джунгарию, переведенное на русский язык, затем на элэтском языке написанное хошутским пойоном Батур-Убаши Тюмэном».⁴² Перевод этот был им осуществлен в 1821 году, по всей вероятности, в то время, когда он работал над «Сказанием» и штудировал доступные ему сочинения, касавшиеся истории калмыков. Сочинение Цуйши заинтересовало его потому, что в нем содержатся сведения о бегстве калмыков в Джунгарию (1771 г.)

Батур-Убаши Тюмэн был одним из лучших летописцев своего времени, он вобрал в себя культуру двух цивилизаций — Востока и Запада: кроме домашнего образования, получил и европейское, в русской школе. Это — светское, европейское образование и ощущается в его труде, о чем мы скажем несколько ниже.

Сам Б.-У. Тюмэн говорит, что «Записки» (т. е. «Сказание о дэрбэн ойратах» — Ан. Б.) свои создавал, «постепенно собирая и записывая на бумаге слышанные происшествия». Сочинение его, как и труд Габан Шараба, не имело определенного плана, хронологической последовательности, он тоже придерживался тематического принципа. Б.-У. Тюмэн не задавался целью написать историю калмыков на протяжении почти двухвекового существования их в пределах России, а записывал от случая к случаю интересовавшие его факты, замечательные события; так ему было просто легче, потому что такого рода записи велись еще его отцом. Человек военный, он не мог иметь при себе свою обширную библиоте-

⁴⁰ В настоящее время от некогда красивого архитектурного зодчества калмыков сохранилась небольшая часть. Памятник этот был построен в честь победы в Отечественной войне 1812 г. и символизировал дружбу калмыцкого и русского народов.

⁴¹ См. сб. «Калмыцкие историко-литературные памятники в рус. переводе», стр. 15.

⁴² Рукопись колл. К. Голстунского в ИВ АН СССР ЛО, шифр Е-59.

ку, поэтому, как справедливо отмечает Ю. Лыткин, Б.-У. Тюме́н, бывая в отпуску на родине, собирал генеалогические записи владельческих ойратских домов и записывал предания со слов стариков. Кстати, необходимо отметить, что генеалогическая таблица и родословные ойратских владельцев, составленные Батур-Убаши Тюме́ном, до сих пор не обнаружены.

Свое «Сказание о дэрбэи ойратах» (полное название его — «Повесть (сказание) о дэрбэи ойратах, составленная хойшутским нойоном Батур-Убаши Тюме́ном» — «Хоншуд нойи Баатр Увш Түмнэ туурвси дэрви өөрдни түүк») он начинает с краткой хронологии важнейших событий в истории ойратов и с вычислений: сколько лет прошло с такого-то момента до «настоящего года земля-заяц» (1819), когда сочинение было закончено. Эти исчисления не всегда точны. Автор говорит: «От времени Убаши хун тайджи до настоящего года земля-заяц (1819) прошло 184 года». Следовательно, в 1635 году, надо полагать, жив был еще Шолой Убаши (главный герой «Повести о разгроме монголов дэрбэи ойратами»), известный своим походом на ойратов в 1587 году и убитый, как повествует сохранившееся сочинение, в бою.

Как, например, надо понимать такое утверждение Б.-У. Тюме́на: «От Великого устава, взысканий» («Ик цаажни бичг») до настоящего года земля-заяц (1819) прошло 202 года?» Значит ли это, что до 1640 года был другой какой-то съезд, на котором обсуждались законы, принятые затем на монголо-ойратском сейме?

Одним словом, хронология Б.-У. Тюме́на требует критического к ней отношения.

Далее, в разделе, названном «История монгольского нутука», Б.-У. Тюме́н объясняет причину, побудившую его начать свою историю с эпохи Чингис-хана. «Хотя монгольские летописцы вели сказание, — говорит он, — о своих кочевьях с древнейших времен до настоящего, но нынешним историкам, которые отдалены временем от самих событий, сейчас трудно распутать беспорядок в них, быть может, в то время ясных для них рассказах о происшествии, поэтому записываю события от времен Суту Богдо Чингис-хана». Отсюда можно сделать заключение, что автору были известны письменные источники, о которых, впрочем, он умалчивает.

Немалый интерес представляет в труде Тюме́на объяснение слова «калмык», которое он дает, видимо, по тюркским и русским источникам. Он пишет: «Ойраты (элэты), впоследствии получившие прозвание халимаг (калмык), были одного происхождения с Джунгарским анги», а в примечании поясняет: «Татары (мангад) дали название *калмык* тем ойратам, которые отделились (отстали) от нутука. *Халимаг* — по-татарски значит «остаток». В своем сочинении Б.-У. Тюме́н четко различает монгольские народы, калмыков он не называет ойратами, а монголов именует халха-монголами: «Правнук Чингис-хана Тэмур Лан-хан кочевал со своими подвластными *халха-монголами* (курсив мой — А. Б.) на собственных землях». В «Сказании» упоминается и известная формула «пять цветных и четыре чужих» и делается попытка раскрыть ее содержание, причем смысл ее трактуется иначе, чем в «Шара тууджи» и в «Течении Ганга» Гомбоджаба.

Батур-Убаши дает новые родословные ойратских нойонов, дополнительно к трем имеющимся в труде Габан Шараба. Таковыми являются у Б.-У. Тюме́на: *хойтские владельцы*, ведущие, по мнению автора, происхождение свое от рода Чингис-хана, и *дэрбэтские нойоны*, имеющие одно происхождение с джунгарами. Происхождение хойтских владельцев он связывает с легендарным Иобогом Мэргэном, а дэрбэтских — с Бу Ахасом, который был, как гласит легенда, «небесного» происхождения.

Габан Шараб не писал о хойтах «за малой в том надобностью». Поэтому, естественно, особый интерес вызывает раздел «Деяния хойтских владельцев, ведущих свое происхождение от Чингис-хана», занимающий много места в сочинении Батур-Убаши Тюме́на.

Раздел этот интересен тем, что в нем впервые упоминается имя Иобогом Мэргэна, который стал в памяти народа легендарной личностью. «В году гал гахай 293 года тому назад, — говорится в «Сказании», — жил хан Иобогом Мэргэн, прославивший дэрбэи ойратов. Белошапочники (туркестанцы — А. Б.) в то время называли его Тэмур Лан. Он был кости хойт, его родовыми подвластными хойты же отока Йэкэ Минган».

Комментируя это место «Сказания», Ю. Лыткин к своему переводу в примечании ссылается на предание о Иобогом Мэргэне, бытовавшее у калмыков. Имя Иобого-

на Мэргэна, по его мнению, произошло от того, что тот «был тяжел, никакая лошадь не могла выдержать его на себе: почему он принужден был даже на войну ходить пешком».⁴³ Имеется здесь легенда об освобождении ойратов от монгольского плена, изложенная Батур-Убаши Тюме́ном подробнее, чем Габан Шарабом. Легенда эта напоминает известный миф о троянском коне. Этот сюжет широко распространен в устном народном творчестве. В сущности о таком же «троянском коне» повествует одна из калмыцких сказок из цикла «Задумчивый разговор» («Седклин күр»).⁴⁴ Такой же сюжет встречается и в труде Рашид-ад-дина.⁴⁵ Но у него речь идет не об ойратах, а о жене Маркуз-Буюрука (кереитский хан) Кутуктай-Херикчи. Желая отомстить татарам за смерть своего мужа, она придумала хитрость — сотня ее вооруженных воинов спрятались в огромные кожаные мешки (бурдюки), навьюченные на верблюдов. Прибыв в стан Нор-Буюрука, к татарам, в тот момент, когда те пировали, воины быстро и легко уничтожили своих врагов.

Вероятно, Батур-Убаши Тюме́н хорошо был знаком с устными преданиями о событиях тех далеких времен, знал также и письменные источники. Во всяком случае, об этом говорится и в примечании, имеющемся в рукописи Батур-Убаши Тюме́на.

Новым после Габан Шараба в калмыцкой историографии является раздел тюме́новского труда. — «История хойтских ханов и нойонов, ведущих свое происхождение от Иобогон Мэргэна потомка Чингиса», — в котором рассказывается легенда об Эсэльбеин Сайн Ка. Если в сочинении Габан Шараба повествуется, что ойраты избежали плена вообще от монголов, то Батур-Убаши Тюме́н пишет, что ойраты избавляются от ига монгольского хана Мухр Муджика, который, согласно устной версии «Повести о разгроме монголов дэрбэн ойратами», является сыном Шолой Убаши Хун тайджи.⁴⁶ И,

⁴³ См. ук. сборник, стр. 38—39, примеч. 37.

⁴⁴ См. «Седклин күр». Ясад, барт белдснь Букшан Бадм Элст, 1960, стр. 36—37, 5 болг.

⁴⁵ Сборник летописей, т. I, кн. I, стр. 129.

⁴⁶ В примечании своем Батур-Убаши Тюме́н пишет, что «Мухр Муджик-хан, сын монгольского Убаши хун тайджи» выступил в поход на ойратов, «чтобы отомстить за отца», см. рукопись библиотеки Восточного факультета ЛГУ, калмыцкий фонд, Ксил. Q 571, Калм. В. 14, лист 27.

как повествует далее автор, в знак благодарности и в память об этой заслуге Сайн Ка, все ойраты «поручили ему правление, провозгласив ханом», на что от Далай ламы и получена была печать (тамга). «Тамга эта, — продолжает Тюме́н, — стальная, четырехугольная квадратная), в середине надпись на санскрите, а по двум краям — на монгольском: «Печать первенствующего нойона Йэкэ Минган».

Хойты, по-видимому, занимали в ойратском обществе привилегированное положение. В конце этого же раздела автор, например, сообщает одну интересную деталь. По словам Батур-Убаши Тюме́на, у потомка Сайн Ка хойтского нойона Дэджита хранилось знамя знаменитого джунгарского хана Галдана хун тайджия.

В разделе «Сказание о вступлении в подданство России Дэджит нойона, потомка Иобогон Мэргэна, и сведения из времен сына его Тюме́н Джиргалана», который тоже отсутствует у Габан Шараба, Батур-Убаши Тюме́н рассказывает о своем отце, описывает историю своей семьи.

«Когда в год «огонь-корова» (1757 г.) пала Джунгария, — пишет Батур-Убаши Тюме́н, — Дэджит, нойон хойтского анги Йэкэ Минган, сын Бата из рода Иобогон Мэргэна, с супругою Эльза Орошиху и близкими своими слугами прибыл в г. Семипалатинск». Когда же супруги прибыли в г. Тюмень, у них родился сын, и счастливые родители нарекли его Тюме́н Джиргалан. Собрав всех подданных своих, убежавших из Джунгарии из-за происходившей там войны и смуты, Дэджит нойон с согласия калмыцкого хана Дондук Даши прибыл к калмыкам, но вскоре умер, оставив трехлетнего сына Тюме́на Джиргалана. Через год его мать, Эльза Орошиху, вышла замуж за вдовствующего хошутского нойона Замьяна, который и усыновил Тюме́на Джиргалана по ойратскому обычаю. Вот почему и автор настоящего сочинения именуется себя хошут, хошутским нойоном, хотя по происхождению своему он относится к хойтскому поколению.⁴⁷

В девятилетнем возрасте Тюме́н Джиргалан приехал с родителями в Петербург и видел императрицу Екатерину II. Последняя, по словам автора, предоставила двух своих врачей, которые вылечили Тюме́на Джирга-

⁴⁷ Рукопись ЛГУ, л. 8.

лана, заболевшего оспой. Замьян, исполняя повеление императрицы, приехав домой, отправил сына в Астрахань, чтобы научить его русскому языку и усвоить знания.

Свой труд Б.-У. Тюме́н закончил в 1819 году и поэтому, естественно, возникает вопрос: а что сообщает этот автор об Отечественной войне 1812 года и об участии в ней калмыков? Нашла ли эта война отражение в его «Сказании»? Сразу же ответим, что никаких сведений об этом в «Сказании о дэрбэн ойратах» нет. Может показаться странным, что автор, являясь участником и очевидцем событий тех лет, ничего не сообщает о них. Надо думать, что из его рода на военной службе и в военной кампании находились и другие лица, но об этом Б.-У. Тюме́н тоже не упоминает в своем труде. Это на первый взгляд удивительное обстоятельство объясняется просто. Автор хотя и закончил свои записки в 1819 году, но писал о событиях, далеко ему не современных. Он описывал те исторические факты, которые известны были ему со слов сведущих людей и по записям, оставленным его отцом Тюме́ном Джиргаланом, и довел записи до 1788 г. (последняя дата, упоминаемая им), когда Замьян, усыновивший отца Батур-Убаши, подал прошение об отставке и занялся своими делами в родной станице.

Не сообщает подробностей Б.-У. Тюме́н и об уходе калмыков в 1771 году в Джунгарию из пределов России, хотя в самом начале «Сказания» эту дату он упоминает как одну из важнейших в древней истории. Об этом факте он был осведомлен хорошо, упоминает даже указ императрицы Екатерины Алексеевны, изданный после бегства калмыков, затем в прибавлении пишет, что Замьян за несколько лет до ухода калмыков извещал астраханского губернатора о их намерении покинуть пределы России.

В заключительных строках раздела повествуется, что Замьян нойон выпросил у астраханского губернатора деревянный дом и участок земли, где и стал проживать оседло, и станица стала именоваться «Замьян». Впоследствии сын его, Тюме́н Джиргалан, в родовом имении построил деревянные дома для себя и своих подвластных, стал заниматься сельскохозяйственной работой.

В. Л. Котвич писал, что, как историк и писатель,

Батур-Убаши Тюме́н, по-видимому, испытывал некоторое влияние Габан Шараба.⁴⁸ В действительности же никакого заметного влияния здесь нет. Можно говорить лишь о характере совпадений некоторых мест в труде Б.-У. Тюме́на с аналогичными по теме и содержанию местами в труде Габан Шараба. К этому можно добавить, что характер совпадений у них такой же, какой мы наблюдаем в «Сокровенном сказании» и «Алтан товч» Лувсанданзана, т. е. при наличии общности между трудами Габан Шараба и Б.-У. Тюме́на все же это два самостоятельных произведения.

Даже в тех случаях, когда оба автора говорят об одном и том же, они по-разному подают материал: сравните легенду об Эсэльбейн Сайн Ка.

Нередко Б.-У. Тюме́н сообщает такие сведения, которых нет у Габан Шараба. В первую очередь это относится к разделам о хойтских нойонах и принятие ими подданства России, к легенде о Иобогон Мэргэне, а также родословной дэрбэтских нойонов, происхождение которых оба автора связывают с джунгарскими нойонами. Сюда же нужно отнести своеобразное начало сочинения Б.-У. Тюме́на, в котором он приводит важнейшие хронологические даты из истории ойрат-калмыков. Ничего не пишет он о делах и поступках ойратских княгинь и их высказываниях.

Характерной особенностью для Батур-Убаши Тюме́на являются некоторые примечания, например, его пояснение состава «сорок» тумэнов монголов и «четыре» — ойратов, слова «калмык» или его «примечание о Мухр Муджик-хане, а также о Замьян нойоне» и другие.

В «Сказании о дэрбэн ойратах» Батур-Убаши Тюме́н легко улавливается стремление автора оправдать свои владельческие права, стремление составить «частную», а не официальную историю. Он наиболее пространно описывает такие факты, которые связаны с именами его предков, его родом и его фамилией. Дидактический, правоучительный тон, так свойственный Габан Шарабу, почти полностью исчез в сочинении Б.-У. Тюме́на. Он дальше, чем его предшественник, отходит от традиционной формы изложения.

⁴⁸ В. Л. Котвич. «Русские архивные документы по сношениям с ойратами», стр. 794.

Батур-Убаши Тюмэн менее откровенен в своих высказываниях, оценках поступков и действий нойонов, нежели Габан Шараб, который, как было сказано, иногда очень даже резко и прямо осуждал несправедливые, на его взгляд, поступки какого-нибудь калмыцкого правителя.

Созданные в разное время труды Габан Шараба и Б.-У. Тюмэна имеют много сходного и в построении, и в содержании, но все же это два разных памятника, между собой не связанные. Появление второго «Сказания» почти через сто лет после труда Габан Шараба свидетельствует, что летописная традиция калмыков продолжала существовать, не прерывалась окончательно.

«КРАТКАЯ ИСТОРИЯ КАЛМЫЦКИХ ХАНОВ»

Сочинение «Сокращение, содержащее собранную и записанную историю калмыцких ханов» («Халь-мг хаадын туужиги хураажн бичсн товч оршва») в литературе известно под названием «История калмыцких ханов», или же «Краткая история калмыцких ханов». Имя автора неизвестно, неизвестна и дата составления ее. Впрочем, о времени написания истории можно говорить предположительно, поскольку в тексте упоминается год «огня-овцы» («нал хонин») соответствующий 1787 году европейского летоисчисления. Это последняя дата, упоминаемая в «Истории калмыцких ханов». Автор довел свое повествование до этого года, и можно считать, что сочинение было создано в самом конце XVIII или же в начале XIX века.

Сам автор не сообщает о себе вообще никаких сведений и говорить о нем что-либо очень трудно. Из труда его видно, что он, безусловно, был человеком образованным, прекрасно осведомленным в истории калмыцкого народа, имел хотя и общее, но правильное представление о взаимоотношениях между калмыцкими нойонами и русским царем. Автор мог знать старую письменную литературу, какие-то источники и документы, был знаком, по всей вероятности, и с русскими сочинениями. Не исключена возможность, что автор «Истории калмыцких ханов» был очевидцем некоторых описываемых им событий.

В отличие от Габан Шараба и Б.-У. Тюмэна этот не-

известный автор излагает события в хронологическом порядке. Избегая сухого перечня предков князей и нойонов, он излагает историю волжских калмыков в повествовательной форме — начиная с прихода калмыков в Россию и кончая бегством их в пределы Алтая. История, таким образом, охватывает промежуток времени в 150 с небольшим лет.

Своеобразие «Краткой истории калмыцких ханов» заключается в том, что автор ее интересуется внутренней историей калмыков и рисует картины жизни калмыцкой степи XVII—XVIII вв., сообщает ценные сведения о Хо Орлюке, Шукур Дайчине, Пунцуке, Аюке-хане, Дондук Даши и другие. Калмыков он уже не называет ойратами (имя, которое калмыки утратили, переселившись в пределы России), но отмечает, что они являются родственными с монголами. «Калмыки, ныне живущие у реки Волги, имеют одно происхождение, одну религию и один язык с монголами», — пишет он.

Приход калмыков в Россию автор объясняет политической ситуацией, сложившейся в Джунгарии в конце XVI века. «Если говорить (о том, как калмыки), оставив свои прежние родные кочевья, поселились в России, — повествует он, — то, когда джунгарские дэрбэн ойраты во время смут убивали друг друга, торгутский тайши Хо Орлюк, полагая, что будет лучше, если увести своих подвластных подальше (в дальние земли) от раздоров, поселиться среди народов чуждого происхождения, покорив их, в год «земля-лошадь» (1618) отправил в сторону Каспия хорошего человека (добрых людей) и, удостоверившись, что земли там никем не заняты (земля там без хозяина), в год «земля-дракон» (1628), взяв своих подвластных торгутов, также хосиутов и дэрбэтов — пять тумэнов (пятьдесят тысяч — Ан. Б.) семей, сопровождаемый шестью сыновьями своими, оставил свои джунгарские кочевья и двинулся в сторону захода солнца (на запад)».

Любопытны некоторые сведения, характеризующие взаимоотношения калмыцких ханов с русским царем. Автор «Краткой истории калмыцких ханов» был хорошо осведомлен относительно налаживания русско-калмыцких контактов. Об этом красноречиво говорит ряд описаний принятия шертных договоров, записей, которые неоднократно давали русскому царю Шукур Дайчин,

Пунцук, Аюки-хан и другие. По-видимому, автору были известны некоторые русские источники, в которых записаны эти договоры, отдельные статьи их. Например, описывая как Пунцук давал шерть, автор «Краткой истории калмыцких ханов» сообщает следующее: «Пунцук помолился бурхану, поцеловал [буквально поцеловал] шутэн, судур и эркэ, лизал свой нож и прикладывал [нож — Ан. Б.] к своему горлу». Почти дословную передачу этой клятвы можно прочесть в шертной записи от 9 декабря 1770 г. (1661 г.) в «Полном собрании законов Российской Империи»: «...поклонился и целую бога своего Борхана, молитвенную книгу Бичик и четки, и ножик свой лижу и к горлу прикладываю».⁴⁹

Калмыцкое ханство в составе России достигло наивысшего расцвета при Аюке-хане. Автор наиболее подробно характеризует его деятельность и показывает сложную натуру этого степного хана, который умело вел игру с русским царем и пекинским двором. По словам автора «Краткой истории калмыцких ханов», Аюка являлся независимым от русского правительства ханом. Он явно идеализирует личность Аюки, одобряет его поступки и деятельность, направленные на укрепление калмыцкого ханства. Аюки «принес много пользы и благодетельный своим подвластным», сумев отстоять их независимость от набегов соседних народов, которые были сильнее и могущественнее его. За все деяния, как утверждает автор, Аюка считался «самым уважаемым ханом среди всех ханов волжских калмыков» («маш эркм хан билэ»).

Автор не просто фиксирует факты, не довольствуется ролью стороннего наблюдателя, но выступает как патриот своего народа; с чувством горечи и сожаления он пишет, что борьба за власть ведет к упадку могущества ханства, приносит несчастья. Повествуя о распрях, возникших в калмыцком обществе в начале XVIII века, он кратко замечает: «С тех прежних времен, когда пришли из Джунгарии, до этого времени калмыцкий народ всегда рос и увеличивался, а теперь вот настало время уменьшаться». Ему далеко не безразлично было, что происходило не только в калмыцком обществе, но и в

⁴⁹ «Полное Собрание Законов Российской Империи», т. I, № 326 — Цитирую по кн: «Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе», стр. 60—61.

далекой Джунгарии, откуда неоднократно в конце XVII века к волжским калмыкам приходили большие группы ойратов. «В Джунгарии беспрерывно шли войны, и люди потеряли покой и счастье», — констатирует автор, отрицательно относясь ко всякого рода распрям и феодальным междоусобицам. А когда в начале второй половины XVIII века пала Джунгария и последний джунгарский хан Амурсана бежал в Россию, автор, хорошо осведомленный о событиях не только в Калмыкии, но и в Джунгарии, с болью восклицает, что «в то страшное время» были перерезаны все ойраты.

Небезразлично ему, кто и как управлял в калмыцких степях, поэтому он наиболее подробно характеризует таких тайшей и ханов, как Хо Орлюк, Шукур Дайчин, Пунцук, Аюка-хан, а о некоторых говорит весьма кратко. Например, о деятельности Цэрэн Дондука автор пишет очень скупое, но меткое, называя его «никчемным ханом». Но если какая-нибудь личность проявила себя с положительной стороны, автор обязательно отметит эту сторону ее деятельности. Так, он с уважением отзывается о Дондук Дашин. Автор прекрасно понимает, что с момента прихода калмыков на Волгу прошло много времени и это наложило свой отпечаток на их образ жизни, поведение, культуру. Волжские калмыки — это уже не ойраты Джунгарии, которые пришли в Россию полтора столетия назад, в их жизни произошли существенные положительные изменения. Он одобряет и то, что жизнь народа приобретает оседлый характер, что во всех сферах общественной жизни обнаруживаются новые черты взаимоотношений, усваиваются новые привычки и обычаи.

В деятельности Дондук Дашин он видит положительные моменты в области просвещения. Дондук Дашин, как известно, ввел в калмыцкое общество XVIII века новые законы, переработав существовавший прежний ойратско-монгольский «Великий устав взысканий» («Ики Цаажин бичиг»). Примечательным фактом этих законов его является статья, где говорится о необходимости обучения грамоте детей знатных людей: «Поощрять хуваракон, хорошо усвоивших знание; сыновья знатных до 15-летнего возраста обязаны обучаться калмыцкой

грамоте («монһл бичг»),⁵⁰ если не будут обучаться, оштрафовать отца, а сына отдать учителю для обучения грамоте». Это прогрессивное явление в деятельности Дондук Даши явно импонирует автору «Краткой истории калмыцких ханов», он разделяет взгляды калмыцкого хана и поэтому пишет, что Дондук Даши «дополнил все, что было написано в прежнем уставе и сделал их ясными».

Дондук Даши является одним из тех калмыцких правителей, которые удаивались ханского титула от русского царя. Повествуя о том, что русское правительство признало Дондук Даши «истинным, подлинным» ханом и официально присвоило ему этот титул, автор приводит одно любопытное описание церемониала вручения такого пожалования. С простодушной наивностью степняка рассказывается, как принимал калмыцкого правителя русский воевода (доверенное лицо русского государя) и — как русского воеводу Дондук Даши. Из описания видно, что калмыцкие нойоны усвоили обычаи и этикет светского общества, что европейская цивилизация и культура начали проникать в кибитку кочевника, разумеется, пока только в кибитку верхушки калмыцкой знати. Такие описания — редкое явление в сочинениях калмыцких авторов.

Получив царский указ о пожаловании ханского титула и письмо для оглашения калмыцкому народу, Дондук Даши вместе с сыном дают шертную грамоту русскому царю. Читают отец с сыном текст данной «присяги» (шертной грамоты) «*стоя и сняв шапку*», по прочтении же они в знак благодарности русскому царю поворачиваются на левую сторону шатра и, «*преклонив колени, кланяются три раза*» (курсив мой — Ан. Б.).

Или такой вот пример. Принимая у себя астраханского воеводу, прибывшего с ответным визитом к Дондук Даши, последний встретил его салютом из карабинов и с оркестром (Дондук Даши при первой встрече заметил, что в его честь салютовали солдаты карабинами, барабанным боем, игрой оркестра и залпами из трех пушек).

⁵⁰ «Монһл бичг» — «монгольское письмо, письменность» — так называли прежде зая-пандитскую письменность «ясные буквы», а старомонгольскую письменность калмыки называли «худма».

По словам автора «Краткой истории калмыцких ханов», при правлении Дондук Даши калмыцкое ханство благоденствовало, народ жил спокойно, не зная смут и раздоров. Укреплялись и дружеские связи калмыцкого и русского народов. Дондук Даши много способствовал в укреплении этих связей, а, получив ханский титул, задумал воздвигнуть памятник на том месте, где произошел церемониал награждения его. На каменном памятнике должны были высечь на русском и калмыцком языках текст высокопожалованной грамоты русского царя в знак дружбы народов, но замысел не осуществился. Вскоре Дондук Даши умер и бразды правления перешли в руки сына его Убаши-хана, с именем которого связана трагическая страница в истории калмыцкого народа — бегство калмыков на Алтай в 1771 году.

Рассказывает автор об этом наиболее подробно, как очевидец событий того времени. Из повествования видно, что подготовка к бегству осуществлялась тщательно. Интриги, шантаж, которые умело подогревались окружавшими Убаши-хана нойонами, возымели действие — честолюбивый Убаши принимает решение покинуть пределы России: «...собрав лам, хуваров, нойонов и зайсангов, спросил их согласия — все одобрили (согласились). У подвластных нет нужды спрашивать — монголы и ойраты искони и доньше не преступали повелений (указов) predeterminedного верховною судьбою хана», — резюмирует автор это решение. Так тайком, чтобы никто не узнал о намерении бежать на Алтай, не доводя до сведения простого люда, началась подготовка к бегству. Чтобы защитить в пути людей от нападений неприятеля, было создано двадцатитысячное войско. Все было заранее продумано, подготовлено, ждали только, когда станет лед на реке Волге.

Лишь только подмерзла река, Убаши-хан поспешно срывается с кочевий и «пятого числа первого русского месяца года «железа-зайца» (5 января 1771 г.), оставив на западном (правом) берегу Волги своих сподвижников, устремился на восток». Так начинается рассказ о несчастном безумии Убаши-хана этот неизвестный автор. Скорбь и глубокая печаль овладевают им, когда он повествует о тех муках и лишениях, трудностях, которые пришлось испытать народу, обманутому Убаши-ха-

ном. До Урала Убаши-хан дошел беспрепятственно, но дальнейший путь оказался невероятно тяжелым: степи и пустынные пески, нестерпимая жара, отсутствие воды, бесчисленные нападения неприятелей — все это унесло не один десяток тысяч жизней. «Настало время страданий!» — восклицает автор, описывая страшные события того времени. Особенно страшными оказались казахские степи, где «земля была безводной, не было колодцев, растительности, голая пустыня, сплошь пески, а летний зной терпеть невозможно». Здесь казахские, киргизские ханы буквально на каждом шагу нападали на Убаши и в результате до Джунгарии дошла лишь треть народа. Целый год миновал с того момента, когда Убаши покинул берега Волги и дошел наконец-то до Джунгарии.

Автор сурово осуждает Убаши-хана. Он всецело на стороне той части калмыков, которая не последовала за Убаши. «Оставшиеся калмыки теперь благоденствуют под начальством своих хойонов, которые управляют по своему обычаю», — говорит автор. Написанное простым, языком, близким к живому разговорному, сочинение это занимает особое место среди исторических хроник калмыцких авторов. Можно заметить, что в калмыцкий язык конца XVIII века проникает много заимствованных слов из русского, наблюдается обилие географических названий, названий чинов и сословий, мер веса, собственных имен, названий народов и т. д.

«Краткая история калмыцких ханов» — это не только памятник калмыцкой исторической литературы конца XVIII века, это и художественное произведение, изображающее средневековую жизнь калмыка-степняка; со страниц его встают живые лица далекой эпохи, в нем автор высказал свои патристические раздумья о судьбах родной степи, народа.

«СКАЗАНИЕ (ПОВЕСТЬ) О ДЭРБЭН ОЙРАТАХ»

(«Дөрвн өөрдн тууж түүк кэмэн оршв») неизвестного автора. Дата написания ее неизвестна. Правда, академик Б. Я. Владимирцов пишет, что «по словам местных

Среди исторических сочинений ойрат-калмыков несколько особняком стоит еще одна хроника «Сказание—повесть о дэрбэн ойратах»

грамотеев и любителей старины поведание это было написано неким Дамбо тайджи хошуна бантского чини-бана прежнего зюн-бана, вероятно в половине XIX-го века». ⁵¹ Это произведение составлено на основании устных легенд и преданий, их вариантов, каких было много распространено в Западной Монголии еще в конце XIX — начале XX веков. Многие варианты связываются с именем Амурсаны, последнего джунгарского хана, разгромленного маньчжуро-китайцами. Некоторые легенды даже были записаны и, как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, они «получили и литературную обработку, попали в книгу, сделались достоянием монгольской письменности». ⁵²

Одна из рукописей под названием «Сказание — повесть о дэрбэн ойратах» на «ясном письме» хранится в рукописном фонде Института языка и литературы АН МНР, ⁵³ другая, на монгольском языке, — в Государственной публичной библиотеке г. Улан-Батора. ⁵⁴ С этим сочинением в 1913 г. в Западной Монголии познакомился Б. Я. Владимирцов, списал ее и содержание изложил в своей работе «Монгольские сказания об Амурсане». ⁵⁵

В сочинении встречаются интересные сведения, которые свидетельствуют, что автору знакомы были и письменные источники. Так он пишет, что о деятельности ойратского Зая-Пандиты можно почерпнуть сведения из «Истории, именуемой «Лунный свет» («Сарын гэрэл кэмэк туужд»), данные о джунгарских дэрбэн ойратах, их расселении в Зултусе, на Урале и на Алтае — из «Повести Великое изобилие» («Ик дэлгэр түүкэс»); желающие знать красивые сказания о бурхане, могут прочесть «Историю сыновей семидесяти двух ханов, называемую «Великое море притч» («Ик үлгүрин дала кэмэк дали

⁵¹ Б. Я. Владимирцов. Монгольские сказания об Амурсане. — Сб. «Восточные записки». Том I. Л., 1927, стр. 275.

⁵² Там же.

⁵³ «Дөрвн оордн түүкэ (түүк —?) тууж кэмэн оршв» — рукопись принадлежала дэрбэтскому Тэгус Кюлюк Далай-хану, о чем свидетельствует надпись, сделанная рукою Ринчена, на верхней стороне обложки. Размеры листов рукописи: 10 x 36,3 см, 30 листов, № 853 (1).

⁵⁴ «Дөрвн оордн намтр түүк эн болв» — рукопись на тонкой бумаге, писана черной тушью, кистью. Размеры листов ее: 13 x 26,5 см, 42 листа, № 9 (517,3), Д-602.

⁵⁵ См. «Восточные записки», стр. 275—278.

хойр хан көвүнн туужд»), а родословную многих мирских ханов — из двенадцатитомной повести «Богдо Бигармиджид-хан». Затем, говоря о далеких временах эпохи Чингис-хана, автор упоминает «Жизнеописание (биография) Чингиса» («Чингисин намтрт бий»).

Основное содержание данного «Сказания — повести о дэрбэн ойратах», как говорит Б. Я. Владимирцов, «составляет история ойратов и Амурсаны». Сумбурность изложения истории ойратов вызывала у него отрицательное отношение к самому произведению, которое как «исторический документ лишено всякого интереса», но находил в нем много любопытного для литературоведения.⁵⁶

В первых строках кратко повествуется о распространении религии среди ойратов и расселении последних на территории Джунгарии. Происхождения ойратов автор ведет от тангутов и тибетцев.

Этот неизвестный ойратский автор кратко ведет происхождение ойратских родов с древнейших времен и пытается связать его с Тибетом, чего мы не наблюдаем ни в одном из других сочинений. В этом ойратский хронист стоит ближе всего к монгольским летописцам, ведущим происхождение ханов от индийских и тибетских царей.

Заслуживают внимания сведения автора о девяти «омоках» джунгарских дэрбэн ойратов. О них он пишет: «Кость чорос происходит от небесного дракона, кость хошут — от слова, услышанного охотником во сне, кость торгут — от лхаского Зу Аднша, кость хойт — от великих поюнов трех поколений». Говорит хронист об образовании «сорока больших хошунов» монголов и дэрбэн ойратов. Западные ойраты, по его мнению, образовались из «пяти хошунов хошутского Цэцэн-хана, пяти хошунов торгутского Бага хун тайджи, пяти хошунов хойтского Йэкэ тайджи и пяти хошунов Джирэд бага хун тайджи». В состав джунгарских дэрбэн ойратов включает он и чоросские десять хошунов Йэкэ и Бага хун тайджи.

Собственно историческая часть «Сказания — повести о дэрбэн ойратах» изложена очень сумбурно и все повествование автора в дальнейшем касается легендарной истории Амурсаны.

Заканчивается «Сказание» повествованием о падении

⁵⁶ Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература, стр. 110.

Джунгарского ханства и установлении правления маньчжурской династии.

В своем творчестве калмыцкие авторы испытывали двойное влияние: с одной стороны — старая традиция монгольской историографии, с другой — знакомство с русской литературой. Последнее сказалось в более критическом отношении к источникам, выразившемся в том, что в отдельных местах авторы не всегда доверяют устным свидетельствам и оговариваются, если считают какие-либо сведения сомнительными.

Калмыцкие авторы выработали свою историографическую традицию и внесли кое-что оригинальное в свои труды. Для их исторических сочинений характерно отсутствие распространенного введения об образовании мира, обязательного для монгольских летописей. В этой части калмыцкие авторы пишут гораздо проще. Габан Шараб, например, ограничивается короткой фразой «о само собой образовавшемся мире», а Б.-У. Тумэн вообще не пишет об этом.

Отсутствие такого введения об образовании мира и о возникновении монархической власти делает калмыцкие исторические сочинения менее внушительными, чем монгольские, но «зато они в большей мере сохраняют самобытный характер».⁵⁷

Ничего не сообщают калмыцкие авторы в своих сочинениях и о мифических индийских и тибетских царях, от которых якобы ведут свое происхождение монгольские ханы. Они более реалистичны, ограничиваются сведениями о недавнем прошлом и избегают всего фантастического. Они, как правило, опирались на национальный материал, почти не прибегая к переводам, использовали в основном устные сведения, народные предания и легенды.

В отличие от монгольских исторических сочинений, калмыцкие меньше содержат литературных фрагментов, рассказов, почти совсем нет стихов, реже встречаются в них образцы афористической поэзии. В них более отчетливо, нежели в монгольских сочинениях, заметны элементы дидактизма.

⁵⁷ Г. И. Михайлов. Калмыцкая литература. — «Из истории культуры дореволюционной Калмыкии». Волгоград, 1967, стр. 53.

Калмыцкие летописи ценны еще и потому, что в них жизнь калмыцкого общества изображается самими калмыками и, несмотря на то, что писаны они представителями феодальных кругов, отражают настроения и взгляды не только этих кругов, но, отчасти, и народных масс.

Многие из них отличаются литературными достоинствами — хорошим стилем, образным языком; в них встречаются (хотя и в очень краткой форме) народные предания и легенды, пословицы и поговорки, отрывки эпических произведений и песни, т. е. они включают в себя многие элементы, сближающие их с художественной литературой.

АГИОГРАФИЯ Ойратско-калмыцкая литература
ЖАНР НАМТАРОВ средневековья знала и биографические сочинения в виде намтаров.

Намтары (термин заимствован из тибетского языка) представляют собой биографии служителей религии, написанные или ими самими, или их учениками (последниками) и сподвижниками.⁵⁸ Жанр намтаров (биография, житие, жизнеописание), т. е. так называемая агнографическая литература, возник у монгольских народов под влиянием тибетской литературы. Случилось это сравнительно поздно, поэтому мало имеется оригинальных образцов его. Писались намтары, надо думать, по трафаретам, канонам тибетской духовной литературы, почему и наблюдаются в них легендарные и мифологические материалы, однообразие в описании всех святых, обладающих всевозможными ламаистскими добродетелями. Под влиянием ламаистской церкви и в подражание тибетским источникам биографический жанр развивался односторонне, формируясь в виде «житий», «жизнеописаний». Жития крупных деятелей ламаизма переводились с тибетского языка, писались в подражание «тибетским шаблонным жизнеописаниям буддийских святителей».⁵⁹ Монголы и ойраты были знакомы с намтарами Миларайбы, Зункавы, Далай ламы. Панчан богд Наргарджуны и т. д., переведенными с санскрита и с тибет-

⁵⁸ Л. И. Востриков. Тибетская историческая литература. М., 1962, стр. 109.

⁵⁹ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература. — «Литература востока». Выпуск второй, Пг, 1920, стр. 109.

ского языка. Иногда находились авторы, которые составляли «жития святых», отходя от канонов буддийской агнографической литературы, тогда намтары приобретали несколько иной характер, отличающийся от шаблонов и по форме, и по содержанию. По характеру намтары распадутся на две группы — обычные, «общие» и частные, «тайные», и все они интересны не только как исторические сочинения, но и как произведения с элементами художественной литературы.⁶⁰

В ойратско-калмыцкой литературе жанр намтаров возник в XVII в., но не получил большого распространения. Типичными образцами его являются биографии Найджин (Нэйджин) тойна и Зая-Пандиты. Они интересны как памятники агнографического жанра, получившего в ойратской среде несколько своеобразное развитие.

«ЖИЗНЕОПИСАНИЕ «Жизнеописание (биография)
НАЙДЖИ ТОЙНА» Найджин тойна» (Нээж төөнэ нам-
БИЛИГИН ДАЛАЯ тар», полное название «Богло Нээж төөн дала Манжушрин домгиг тодрха гийгүлүгч Чиндманн эркэ», т. е. «Чиндманн эрикэ, ясно освещающее легенду о Богдо Найджин тойн Далай Манджушри») Билигин Далай (санскр. Праджна-Сакара) было издано ксилографическим способом в 1679 г.⁶¹ В колофоне агнограф сообщает, что хотя он не знал намерений многих видных попов и деятелей учения писать биографию Найджин тойна, составил настоящий намтар по сведениям многих, знавших его, по записям и рассказам хувараков и учеников этого буддийского святителя, принесшего много пользы религии.

Найджин тойн (1557—1653 гг.) был известным проповедником ламаизма в Монголии. Он был сыном Мэргэн Тэбэна, дяди по отцу торгутского князя Аюши, при рождении же его нарекли именем Абида.

Билигин Далай, бесспорно, хорошо знал, как пишутся жития, и подражал знакомым ему образцам. Он рисует Найджин тойна таким ламой (монахом), каких в действительности не могло быть: фанатик, для которого

⁶⁰ Л. И. Востриков, ук. соч., стр. 109—116.

⁶¹ См. краткое содержание «Биография Найджин тойна» в «Ста образцах», стр. 313—320.

интересы веры превыше всего, на свете, истинный отшельник, обладающий «божественными» чертами, идеальным монахом. Уже с малых лет Найджи тойи отличался милосердием, воздерживался от грубых слов, был справедливым и жалостливым ко всему живому, обладал острым умом.

Биограф, восхваляя характер и наклонности Найджи тойна, повествует об эпизоде, определившем судьбу юноши. Однажды на облаве он увидел, как у раненого в брюхо животного выпал детеныш, которого мать заботливо стала облизывать. Сцена эта потрясла юношу, и он решил стать монахом, о чем поведал родителям. Последние не согласились и, чтобы удержать единственного сына около себя, тут же женили его. Но ни брачные узы, ни рождение сына не изменили решения Найджи тойна отрешиться от мира и принять духовный сан. Благоприятный случай представился, и Абида ушел навсегда от родителей, от собственной семьи.

Однажды Абида сидел около юрты и читал «Итклин кэтлвр» (религиозную книгу), но налетевший сильный порыв ветра вырвал один лист и унес его. Абида погнался за листом, скрылся из виду и больше не возвращался домой. В дороге он одевается так, чтобы его не узнали. В Тибете он стал учеником Панчэн богда. Затем скитался, вел отшельнический образ жизни, после чего вернулся в Монголию и стал знаменитым монахом, бескорыстным проповедником буддизма: он отказывается от всех подношений, отказывается от храма, который хотели ему выстроить.

Найджи тойи вершит чудеса: вызывает дождь в засушливую погоду, а в зимнее время в храме, где он остановился, вырос белый цветок. Когда к нему пришли его сын с женой, он отказался их признать и принять: «Так как я стал гелюнгом, нет у меня сына; коль нет сына — нет и снохи; а коль нет снохи — нет и внука». Характерен и такой случай. Один хан плохо относился к религии и всячески поносил ее. Заболев, он обратился к Найджи тойну, но последний сказал ему: «Хан — великий и всемогущий владыка, я же — странствующий маленький тойи (монах), а поэтому мои благословения ему не подойдут, чтобы получить благословение, надо хану стать тойном», т. е. быть его, Найджи, учеником и чтить ламу, как бога.

Биограф красочно описывает жизнь Найджи тойна, его странствия и проповедническую деятельность. Повествует агнограф и о других делах его. Иногда Найджи тойи, по-видимому, занимался и переводами буддийских сочинений, в частности, перевел биографию Миларайбы, повесть о Ямандаге, Нигууца хурангуй и т. д. Он даже предпринял перевод «Ганджура» и распространил его среди верующих.

Повествует Билигин Далай и о суровой борьбе Найджи с «язычеством». Ученики его собирали онгонов (божества шаманистов — язычников) и сжигали их.

В «Жизнеописании Найджи тойна», как и во всяком произведении, подлинно житейного (биографического) жанра, много вымысла и рассказов о чудесах. Иногда автор пытается дать толкование некоторых имен, например, титулы и прозвища Абида, т. е. Найджи тойна, под которым и известен этот монах в литературе. Иногда встречаются и афоризмы, свидетельствующие, что Билигин Далай знал «Субашиду». Вот как пишет он, например, о распространении славы Найджи тойна: «Хотя и скрывает знания свои мудрец (августейший), [имя его] не забудется во всем мире; хотя и далеко будет находиться ароматный цветок, подобно туче, пчелы собираются над ним». В знаменитой книге «Сокровищница мудрых изречений Субашида» (кратко «Субашида») Гунгаджалцана Сакья (Саджа) — Пандиты, тибетского монаха, ученого и поэта XIII века, встречается это выражение. Этот сборник был хорошо известен монгольским народам в средние века, а большинство изречений его получили всеобщую популярность и теперь мыслятся как народные афоризмы — пословицы.

Билигин Далай написал сочинение, посвященное только миссионерской деятельности Найджи тойна, описание богоугодных дел и всяких чудес, сопровождавших его, оставляя без внимания исторические события тех времен.

«САРЫН ГЭРЭЛ» РАТНАБАДРЫ

Оригинальным произведением агнографического жанра калмыцкой литературы является сочинение «Лунный свет — история рабжам Зая-Пандиты» («Рабжам Зая-Пандитын туужн Сарын гэрэл кэмэкү оршва»), известное в литера-

туре как «Биография Зая-Пандиты» и написанное в 1691 г. Ратнабадрой, учеником и ближайшим спутником Зая-Пандиты Намкайджамца. «Сарын гэрэл» (так кратко мы называем это сочинение) — историко-литературное произведение. Биограф назвал свое сочинение «тууджи» (история), что наиболее верно передает содержание сочинения. Термин «намтар», заимствованный из тибетского языка, не прижился в ойратско-калмыцкой литературе, да и «Сарын гэрэл» — произведение не только биографическое, но и историческое. В нем мы находим сведения не только о жизни и деятельности видного ойратско-калмыцкого просветителя, но также и краткую историю калмыков (ойратов) за весь XVII в., описанию которой Ратнабадра посвятил почти половину сочинения.

Свое повествование Ратнабадра излагает в хронологической последовательности, сообщая год за годом о деятельности Намкайджамца, о его разъездах по ойратским (калмыцким тоже) кочевьям. В первых стихотворных строках «Сарын гэрэл» перечисляются святые и святыне, которым поклоняется биограф. Среди таких святых упоминается Зая-Пандита Огторгун Далай, названный «царем драконов, возвращающим семена мудрости». Приступая к повествованию о своем учителе, Ратнабадра пишет: «Вкратце расскажу повесть (историю) о нашем Богдо рабджамба хутукту Зая-Пандите, согласно виденному и слышанному». Вслед за этим очень кратко сказано о родословной его.

Зая-Пандита Намкайджамц (Огторгун Далай — в переводе с тибетского на калмыцкий язык) по происхождению хошут, родился в 1599 году. Интересна генеалогия его: «Кость его хошут, род — гэрэчин, подрод — шангас». Кюнкэ заячи, родной дед Зан, прославился среди дэрбэн ойратов большой мудростью, красноречием и, судя по всему, был весьма уважаемым человеком. Старший сын его Бааба-хан имел много сыновей, из которых пятым и был Зая (заметим здесь в скобках, что Ратнабадра не называет настоящего имени своего учителя, все эти имена не подлинные, а лишь титулы и звания, полученные Зая-Пандитой уже в зрелые годы. По видимому, Бааба-хан был незнатного происхождения, ничем не выдавался и не был знаменит. Вот, пожалуй, и все, что сообщает нам Ратнабадра об отце Зая-Пандиты.

Владетельный ойратский князь Байбагас Батур-хан,

не имея своего сына, усыновил Заяю, посвятил вместо себя его в тойны и отправил учиться в Тибет. Эти обстоятельства жизни Зая-Пандиты описаны не только в «Сарын гэрэл», но и в трудах Габан Шарара и Б.-У. Тюме-на.

С этого момента и начинается повесть Ратнабадры о деятельности Зая-Пандиты. Со временем исследователи более обстоятельно рассмотрят жизнь и деятельность этого видного ученого и просветителя, искусного дипломата и политика в одежде буддийского монаха, маэстро нескольких наук. Полностью роль его в исторических событиях конца XVI — первой половины XVII вв. в Монголии и Тибете может быть раскрыта только в результате тщательного, скрупулезного исследования многих тибетско-маньчжурско-китайских материалов, в первую очередь самого текста «Сарын гэрэл», таящего в себе много недомолвок, намеков и скрытых мыслей.

Юношеские и зрелые годы Зая-Пандиты проходили в Тибете, в Лхассе, где он в общей сложности учился 22 года. По свидетельству биографа, юноша был чрезвычайно одаренным, а тяга к наукам, к знаниям — неимоверной, он много постигал, «усваивая слова и речи, сравнивая и сопоставляя их». Уже с момента прибытия в Лхассу Зая попал в свиту главы управления светскими делами в Тибете в качестве его «близкого товарища», а в 27 лет уже стал одним из десяти приближенных к Далай ламе сановников, как лучший из учеников, получивший титул «лхасского рабджамбы».

Семнадцатилетним, никому не известным юношей прибыл Зая-Пандита в Лхассу и, изучив там многие науки и постигнув «пределы знания», возвратился в родные кочевья зрелым человеком, умудренным жизненным опытом и прославленным ученым монахом с титулом пандиты.⁶² О цели этого возвращения Ратнабадра говорит не

⁶² Пандита (бандида) — ученая степень, присваиваемая лицам, учившимся в Тибете или Индии и сумевшим защитить эту степень, — означает ученый, мудрый. Человек с этим титулом должен быть эрудирован в пяти науках (в Тибете и Индии науки разделялись на 5 основных отделов: философии (учр шалтин ухан), филологии (дууна ухан), медицине (тэжэх или анагах эмлэин ухан), математике и технологии (урлахин, урна ухан), включая сюда астрологию, астрономию, археологию, искусство, т. е. все, что вообще связано с числами и соотношениями пропорций, и богословии (дотад ухан). Титул пандиты мог полу-

вполне ясно. Руководители Тибета предложили Засе вернуться на родину, к тем, кто «говорит монгольским языком» ради «пользы учению и народу». Так биограф формулирует поручение, данное Засе его духовными учителями и наставниками (Панчэн Эрдэни и Далай лама), которое он должен был выполнить, вернувшись на родину, и которое, как утверждает биограф, неукоснительно исполнялось им. В поручении этом, как видим, подчеркивается одна, главная мысль: сферой действия Зая-Пандиты являются не только ойратские кочевья, а весь монголоязычный мир, т. е. вся территория, на которой говорят по-монгольски.

Разумеется, кроме миссионерских целей, Зая-Пандита имел и задания политического характера, о которых биограф умалчивает или же не знает. Некоторые намеки на это, правда, имеются, например, в рассказе о путешествиях в Тибет, о встречах и беседах Заса с буддийским иерархом. Из слов же биографа видно, что Зая не был безучастным наблюдателем, происходивших на его глазах событий. Зая-Пандита как общественный деятель стремился к сохранению внутреннего мира, примирению всех удельных князей, предотвращению новых конфликтов между ними, объединению сил для отражения возможных нападений извне и для сохранения независимости.⁶³ Он несколько раз примирял враждующих князей, предотвратил кровопролитие, которое могло бы произойти в результате вражды джунгарских и кукунурских ноюнов. Ратнабадра одобряет за это своего учителя, приветствуя любые усилия его, направленные на укрепление единства между князьями.

Прогрессивная деятельность Зая-Пандиты Намкайджамца оборвалась внезапно. В 1662 году, направляясь в Тибет, он заболел и умер в местности Шан, в Цайдаме. Тело Зая-Пандиты сожгли, прах ученого был доставлен

... чить и светский человек, не имеющий отношения к церкви и монашеским обетам, а познавший суть этих наук и доказавший знания свои во всех пяти отделах.

⁶³ И. Я. Златкин. Зая-Пандита — как политический деятель. — Сб. «320 лет старокалмыцкой письменности», Элиста, 1970, стр. 21—39; Б. К. Пашков. Старокалмыцкая письменность — выдающееся культурное наследие калмыцкого народа. — Сб. «320 лет старокалмыцкой письменности», Элиста, 1970, стр. 11—20.

его шабинерами (учениками) в Тибет. По указанию Далай ламы последователи и ученики Зая-Пандиты сделали серебряную статуэтку своего учителя. Описанием работы над статуэткой и похорон Зая-Пандиты Намкайджамца заканчивается первая часть «Сарын гэрэл». Вторая его часть искусно связана с первой и содержит отрывочные сведения о последующих, после смерти Зая-Пандиты, событиях в Джунгарии.

В отличие от Билигии Далая, Ратнабадра написал свой труд в реалистическом духе, он сообщает подлинные факты из жизни Зая-Пандиты; его проповеднической и политико-дипломатической деятельности, краткие сведения о научных и литературных занятиях его. Он показывает, как много сделал Зая-Пандита для распространения ламаизма и укрепления ламаистской церкви в монгольских и ойратских кочевьях. Автор «Сарын гэрэл» много пишет о том, как хорошо повсюду встречали Заса, как свершались всевозможные обряды и происходились «пространные» йорэлы, сообщает о введении обетов геюнга, гецюля, убаши, банди однодневного поста. Одобрительно говорит он и о том, что ламизм внедрялся не только путем убеждения, но и с помощью принуждения; крутых мер и репрессий (борьба с шаманизмом напоминает действия Найджи тойна). Такое положительное отношение автора к миссионерству Зая-Пандиты понять нетрудно, если учесть, что он был представителем клерикальных кругов буддийским монахом. Это же обстоятельство в известной мере наложило отпечаток и на стиль его сочинения, в котором немало традиционных шаблонов и житейных трафаретов. Позиция автора — это позиция активного сторонника укрепления ламаизма среди монгольских народов.

Как известно, Зая-Пандита Намкайджамца в истории культуры калмыцкого народа сыграл немаловажную роль, создав письменность «тодо үзүг». Об этой главной для нас заслуге Зая-Пандиты Ратнабадра пишет коротко, как бы мимоходом, ограничиваясь одной фразой: «Зимой в том году «земля-мышь» (1648) он составил «ясные буквы». К сожалению, он не рассказывает, как создавалась эта письменность, чем руководствовался Зая-Пандита при этом и мыслилась ли им эта письменность общемонгольской или она была создана специально для ойратско-калмыцкого языка. «Тодо үзүг» был связую-

щим элементом в культуре монгольских народов, потому что он, во-первых, не порывал связей со старыми общемонголо-ойратскими национальными традициями, а с другой стороны, давал калмыкам возможность писать на родном языке.

Более подробно Ратнабарда пишет о переводческой деятельности Зая-Пандиты Намкайджамца. Перечисляя переведенные сочинения с тибетского языка на калмыцкий, биограф называет только те произведения, которые «пришли ему на ум» («седкэд осрынъ»), а их могло быть больше и «многие еще ему неизвестны». Эти переводы, говорит Ратнабадра, были осуществлены Пандитою в период «от года барса до следующего года барса» (1650—1662). Наиболее значительными из этих переводов являются: «Великий освободитель» («Тарпа чэнпо»), «Сутра пяти покровителей» («Панчаракша»), «Золотой блеск» («Алтаг гэрэл»), «Книга восьми тысяч стихов» («Нэми мицнн шүлгтэ»), «Алмазная сутра» («Дорж жодв»), «Белый зонтик» («Цаһан шүкүртэ»), «Богиня (Дара) Тара» («Дара экэ»), «Узоры (украшения) для дерева» («Модна чимг»), «Черный язык» («Хар кели»), «Море притч» («Үлгрин дала»), «Источник знания» («Ном харх»), «Жизнеописание Милы» («Милан тууж»), «Жизнеописание Зункавы» («Зунквын тууж»), «Жизнеописание Молон тойна» («Молон төөнэ тууж»), «Сокровищница мудрых изречений» («Субашида»), «Драгоценная шастра» («Эрднн шастр»).

Всего, по свидетельству Ратнабадры Зая-Пандита перевел 177 тибетских книг. Многие из них были церковными, но встречались и светские сочинения — такие, как, например, «Субашида» Гунгаджалцана (тибетского поэта XIII в.), «Чихула кэрэгтү», «Ном хархуй орон», «Оли номын үндсн үзгин илһал оршва» и другие. Некоторые сочинения Зая-Пандита переводил стихами, например, «Биография Зункавы», «Путь к святости» и т. д., т. е. он был знаком с системой стихосложения, был поэтом. Все известные колофоны переведенных им сочинений написаны стихами.⁶⁴

⁶⁴ См. о переводах и колофонах работу монгольского ученого Х. Лувсанбалдана «Ойрадын Зая бандидын орчуулгын тухай мэдээ» — «Хэл зохил судлал», том 6, выпуск 6, Улаанбаатар, 1969, стр. 83—162.

Самые ранние переводы Зая-Пандиты относятся ко времени, когда еще им не было создано «ясное письмо», следовательно, эти переводы записывались старомонгольской письменностью, именуемой калмыками «худма». Самое первое свидетельство биографа о переводческой деятельности Зая-Пандиты относится к концу 1640 года. На исходе года дракона (1640 г.) Зая-Пандита находился при ставке Засакту-хана, с которым имел беседу. В конце беседы хан приказал обеспечивать Зая-Пандиту и сопровождавших его лиц пищей и подводами для передвижения по путукам и просил перевести ему «Эцигэни ном Пачой», а также выделил писца Намгсо сопровождать его далее, в год обезьяны (1644) Зая-Пандита, проводя лето у Очирту тайджи, выехал по приглашению Дархан Цорджи в местность Лэбши Хара тал, где и перезимовал. Здесь он тоже занимался переводом канонических сутр, в чем со стороны Дархан Цорджи получал всевозможную помощь и содействие. Упоминается «Маани гамбум» (большой тибетский апокриф, называемый «Собрание творений Маани» или «Собрание творений царя Срондзан гамбо»),⁶⁵ к переводу которого хотел приступить Зая.

В разных местах «Сарын гэрэл» сообщается, что до создания «ясного письма» Зая-Пандита переводил сочинения: «Книга отца» («Пачой»), «Книга сына» («Көвүн ном Бочой»), «Путь к святости» («Бодн мөр»), «Маани гамбум» и ряд других, а также говорится, что Зая-Пандита совершал «пространное» благословение и толкование такой-то сутры (книги). Зая-Пандита и как переводчик имел своих последователей, которые продолжали его начинание и создали вместе с ним своего рода школу переводчиков.⁶⁶ Они проделали большую работу, дополнив переводы его новыми произведениями, число которых, по словам биографа, равно тридцати семи. Среди них, в частности, указываются сочинения «Двенадцать деяний Будды» («Бурхна арви хойр зокал»), «Сборник восьми тысяч стихов» («Нэми мицнн шүлгтин хурацну»), «Ясное (светлое) зеркало» («Гегэн толь»), «Свойство земли» («Һазрын шинж»), «Повесть о богине

⁶⁵ См. А. И. Востриков. «Тибетская историческая литература», стр. 42.

⁶⁶ Ср. Ринчен. Ойратские переводы с китайского стр. 59—73.

Дара) Тара» («Дара экин (Дэркин) тууж»), «Сундуй» (сборник тантрических сочинений), «История Зана-хана» («Зана хаани тууж»), «Золотой волосяной нож» («Алти усн утх»), «Украшение (узоры) слова» («Үгин чимг»), «Жемчужные четки» («Сувсн эрк»), «Сборник Ганджура» («Ганжурын хураңу») и т. д. Переводческая деятельность группы Зая-Пандиты, безусловно, носила прогрессивный, просветительный характер, по их переводам грамотные ойраты знакомились с произведениями индийского фольклора и тибетской литературы. Немаловажным было также и то, что переводы Зая-Пандиты и его учеников, как справедливо отметил проф. К. Ф. Голстунский, «были работами самостоятельными, т. е. не переделкою с монгольского языка, а переводами с языка тибетского».⁶⁷ В актив своего учителя Ратнабадра включает его переводы, подчеркивая при этом, что «многочисленные сутры, уидусуны, зарлики и шастры» были переведены для «всех дэрбэн ойратов, хошутов, торгутов, дэрбэтов, джунгарцев, хойтов». Эта же мысль выражена в другом месте «Сарын гэрэл», где перечисляя основные заслуги Зая-Пандиты, Ратнабадра говорит, что все ойратские князья, духовенство и миряне, знатные и простолюдины единодушно чтили Намкайджамца «как высшее украшение» своей страны. «Хотя звезд много (на небе), свет луны ярче их!» — говорили о Зая-Пандите ойратские и тибетские сановники.

«Лунный свет» — ценный памятник исторического и литературного значения, одной из главных особенностей которого является достоверность его сведений. Он имеет большое познавательное значение, определяющееся тем, что памятник знакомит читателя не только с деятельностью Зая-Пандиты, но и с жизнью ойратского общества середины XVII в., многими историческими событиями и деятелями того времени.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Выше уже говорилось, что в исторических сочинениях фольклор представлен значительными вставками, даже большин-

⁶⁷ Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-Тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши, Спб., 1880, стр. 124; ср. также ук. статью Ринчена, стр. 64.

ми рассказами, легендами и преданиями. Наблюдаются случаи, когда произведения устной поэзии, будучи записанными, становились памятниками письменности и существовали самостоятельно.

ПРЕДАНИЯ ОБ АМУРСАНЕ

Большое распространение в фольклоре монгольских народов получили многочисленные легенды и предания об Амурсане, деятельность которого протекала в начале второй половины XVIII века.

Личность Амурсаны и его роль в истории ойратов (калмыков) оцениваются разными историками по-разному, противоречивую репутацию он оставил в народной памяти. Однако интерес к нему со стороны исследователей со временем не только не исчезает, но, можно сказать, растет. Объяснить это можно, по-видимому, тем, что Амурсана был последним из ханов, боровшихся против маньчжуро-китайцев за независимость и самостоятельность Джунгарского ханства. Изучая фольклор западных ойратов, именно дэрбэтов, академик Б. Я. Владимирцов обратил внимание на тот факт, что большое место в нем занимают легенды об Амурсане: «О нем ходят легендарные пересказы, что он после разгрома Чжунгарии спасся чудесным образом и удалился в Россию, где живет и поныне... Нужно отметить необычайную популярность и распространенность этих рассказов... Все ждут Амурсану так, как будто уже имеются непосредственные известия о его приближении».⁶⁸ И хотя события, описываемые в них, относятся к недавнему прошлому, они очень часто носят явно сказочный, фантастический характер. По этой-то причине они представляют исключительный интерес для фольклористов и литературоведов. О необходимости собирать их и изучать совершенно справедливо говорит академик Б. Я. Владимирцов: «Собирать и изучать подобные сказания часто бывает необходимо и интересно потому, что они рисуют народные чаяния и стремления, как бы выявляют сокровенные народные думы. Не безынтересны такие сказа-

⁶⁸ См. Б. Я. Владимирцов. Поездка к кобдоским дэрбэтам летом 1908 г. — «Известия Императорского Русского Географического Общества». т. 46, 1910, вып. VIII—X, Спб., 1911, стр. 353.

ния и легенды для решения разных вопросов, связанных с народной словесностью вообще».⁶⁹

Широкую популярность легенд об Амурсане отмечал не только Б. Я. Владимирцов. Еще в 90-х годах XIX в. о популярности сказаний этих писал А. М. Позднеев, пораженный упорством, с которым то тут, то там распространялись слухи о появлении хубилгана (переволнение) Амурсаны, якобы готовящегося освободить Монголию и Джунгарию от угнетавшей их маньчжурской династии.⁷⁰ Об этом же мы находим свидетельства и у разных путешественников, посетивших Монголию в XIX и в начале XX веков и оставивших краткие записи всех слышанных рассказов, в которых истина нередко переплетается с чистейшим вымыслом.

Наибольшее распространение эти предания получили после падения Джунгарского ханства. Народ не хотел мириться с чужеземным засильем. Он мечтал о свободной счастливой жизни, поэтому не расставался с образом Амурсаны, ставшего в его понятии руководителем антиманьчжурского заговора. Вера в освободителя, мессию у некоторых доходила до абсурда. Об одном таком случае Б. Я. Владимирцов рассказывает в отчете о поездке к дэрбэтам Западной Монголии: один дэрбэт расспрашивал «нас об Амурсане, бывшем ойратском хане, который, по его мнению, живет все еще в России и должен в самом непродолжительном времени явиться среди дэрбэтов».⁷¹ Разговор этот состоялся в 1908 году, когда со времени падения Джунгарского ханства прошло полтора столетия! Народ любил эти созданные им же самим легенды о таких героях как Шидарван, Амурсана, образы которых в рассказах этих почти утратили исторические черты и приобрели былинные.

Анализируя песенное творчество элетов, А. М. Позднеев замечает, что в народе никогда не пропадает ненасыщаемая жажда свободы, любви к жизни, что он заботится о ее благах, храня воспоминания о лучших временах в рассказах о богатырях, песнях, сказках, легендах и т. д. В подтверждение своих выводов А. М. Позд-

⁶⁹ См. его Монгольские сказания об Амурсане, стр. 271.

⁷⁰ Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. А. Позднеевым, т. 1, Спб., 1896, стр. 45—46.

⁷¹ Б. Я. Владимирцов. Поездка к дэрбэтам, стр. 325.

неев приводит одну из многих легенд об Амурсане, слышанную им у волжских калмыков. Легенда эта повествует о возрождении Джунгарского ханства. Восставших джунгарцев возглавляет потомок Амурсаны, едущий на белом коне. Конь, разумеется, как и сам герой, наделен необыкновенными способностями: герой, выехав от Иртыша, полдничает в Тюмени, а на почлег может прибыть в Пекин. У улангомских хойтов, по свидетельству А. М. Позднеева, освобождение джунгарцев приписывается самому Амурсану, который, живя в Джунгарии, принял посвящение от халхаского Хухэи хутухту, приобрел талисман бессмертия («насунай шидди») и проживает теперь в России.⁷² Несколько вариантов подобных легенд было записано Г. Н. Потаниным во время его путешествий в XIX в. по Монголии.⁷³

Записанные легенды некоторыми своими сюжетными линиями совпадают с преданиями об Амурсане, слышанными А. М. Позднеевым от ойратов и калмыков. Только в записях последнего более определенно говорится об Амурсане, все приписывается ему, в то время как в легендах, записанных Г. Н. Потаниным, основным героем является Шидарван, который наделается свойствами сказочного богатыря. Амурсана же в них выступает лишь как союзник, либо как противник Шидарвана. Устные предания наделают Амурсану особыми способностями: он обладает огромной силой, умеет испускать радугу и вешать на нее свои вещи, вызывать снег и дождь, чтобы задержать врагов и т. д.

В своем труде «Монгольские сказания об Амурсане» Б. Я. Владимирцов сообщает, что в Западной Монголии имеется много вариантов (различных дополнений, анекдотов) устного предания об Амурсане, настолько конкретных, что в них даже называются места и предметы, связанные с его именем. Анализируя эти легенды, академик в только что названной своей работе упоминает о найденной и списанной им «небольшой книжке»,

⁷² См. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. первый. Народные песни монголов. Собранные и изданы А. Позднеевым. Спб., 1880, стр. 145.

⁷³ См. Г. Н. Потанин. Очерки. Сев.-Зап. Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Импер. Рус. Геогр. Общ., Вып. IV, Материалы этнограф. Спб., 1883, стр. 208, 209, 307, 308 и др.

содержание которой и излагает в сравнении с устными сказаниями об Амурсане. Как удалось установить нам, речь идет здесь о «Сказании-повести о дэрбэн ойратах», о которой говорилось выше. Неизвестный автор этого «Сказания», по мнению Б. Я. Владимирцова,⁷⁴ «постарался сопоставить различные исторические сказания об Амурсане».

Содержание письменной версии рассказов об Амурсане, согласно «Сказанию-повести о дэрбэн ойратах», вкратце сводится к следующему. После смерти Галдан Данджина его беременную жену Бодолагу взял хойтский князь Дайчин Хошучи Йэкэ тайджи. После этого у них родился мальчик, держа в одной руке черный камень, в другой — комок запекшейся крови. Здесь несомненно влияние фольклора. Мы уже видели, что подобное рождение героя — одно из распространенных в фольклоре монгольских народов клише (так родились Чингис, Гэсэр, Хан Харангуй, Дайчин Кюрюль).

Когда мальчику исполнилось три года, мать повезла его к своим родственникам, чтобы совершить обряд подстрижения младенческих волос. Надо думать, что упоминаемый обряд связан с каким-то народным поверьем, согласно которому до определенного возраста не полагалось стричь волосы у детей (у калмыков чаще всего волосы детей не стригут до исполнения ребенку года). Пожалуй, мы имеем здесь первый случай упоминания такого обряда в литературе.

Здесь же автор упоминает обряд наречения мальчика. Дядя по матери провозгласил его имя: «Чтобы жил он с мыслью спокойной, да будет он Амурсаной, перерожденцем Махакалы, едущим на Маралбаши». Выделив мальчику в наследство людей и скот, он позволил ему вернуться назад.

Далее кратко рассказывается о том, что Амурсана откочевал из Джунгарии, принял маньчжурское подданство, получил воинское звание, стал помощником главнокомандующего левым отрядом маньчжурской армии, отправленной захватить Давачи. Когда по клеветническому докладу У.-Джанджина было приказано схватить его, Амурсана поклялся: «Приду через сто двад-

⁷⁴ Б. Я. Владимирцов. Монгольская литература, стр. 110.

цать лет, буду мстить и соберу своих дэрбэн ойратов», ушел к русским и поселился у них, соединясь по-мирски с Цаган-ханом.⁷⁵

Через год у Амурсаны и Цаган-хана родился сын, которому дали имя Тэмурсана (т. е. «Железная мысль»). Это вызвало недовольство у русских. Взяв сына, Амурсана хотел уйти, но Цаган-хан сказала: «Есть у меня пять областей народа, кочующего на полуострове моего великого моря. Живи там, владея ими». Здесь и зажил счастливо Амурсана, получив во владение землю и подвластных, «занесенных вихрем судьбы, сбившись заблудившихся по судьбе» («заяни киһиһэр көөгдү, заяһар завхри геэгден улс»).

Через некоторое время повествование опять возвращается к Амурсане. Однажды Амурсана захватил в плен двух юношей-казахов (Улзэ и Монгола) которых он заставлял работать в своем доме, а также караулить свой табун. Юноши же убежали, угнав весь табун и коня Маралбаши, на котором всегда ездил сам Амурсана. Тогда он и обратился к бантскому Бату Мункэ, с которым был знаком и дружил еще раньше, и попросил хорошего верхового коня. Последний отправил Амурсане четырехлетнего сивку, а также ружье, латы и треног.⁷⁶

На следующий год Амурсана с шестью слугами остановился в одном казахском айле, расположенном на вершине горы Бюргютэй. Когда они отдыхали там, к Бюргютэю подошел маньчжурский Сарул Джанджин с тысячей воинов, но ночью случилась непогода — выпал сильный дождь со снегом — и все войско погибло. Сарул Джанджин обладал волшебством, он спасся вместе с пятью спутниками и доложил обо всем императору. Последний наложил наказание на возвышенность Бюргю-

⁷⁵ Цаган-хан, т. е. Белый хан — так называли русских царей. В легендах, издавна широко распространенных в Средней Азии, Цаган-хан русских — женщина. Автор «Сказания-повести о дэрбэн ойратах» сообщает здесь один из вариантов народной легенды.

⁷⁶ Б. Я. Владимирцов замечает, что предметы эти хранились у одного князя, потомка Бату Мункэ. См. его работу «Монгольские сказания об Амурсане», стр. 276, 277.

В краеведческом музее г. Кобдо МНР имеется ружье, которое приписывается Амурсане. Зав. музеем т. Далхажав рассказывал нам много интересного об этом ружье, а также некоторые легенды об Амурсане, которые сходятся с рассматриваемыми нами версиями.

тэй, поэтому на ней «засохли и попадали направо и налево деревья и травы, высохла вода, перестали расти травы и деревья», — пишет автор.

Амурсана, увидев пыль, поднятую огромным верблюдом на Боро Худжирту, ускакал от преследования на коне с казахским седлом.

«За десять лет перед будущим возвращением Амурсаны заструится вода в речке Бюргютэй, появятся травы и побеги молодых деревьев. По этим признакам, скажут, можно будет знать о его скором приходе. За четыре-пять лет до его возвращения прибежит с северной стороны оседланный и взнузданный светло-саврасый конь; волоча поводья и чумбур свой, он перевалит Бюргютэй, покружит по старым ойратским кочевьям, здесь и там покажется людям и, не дав себя поймать, ускачет. Пусть ведает народ, отделившийся от ойратов, по тем двум признакам, придет ли нег Амурсана!» — так заканчивает неизвестный автор картину ожидаемого прихода Амурсана, в лице которого в легендах этих отразились представления о народном заступнике.

Б. Я. Владимирцов прав, утверждая, что письменная и устная версии с особым вниманием останавливаются не на подвигах Амурсаны, а на его будущем возвращении к родному народу, т. е. легенды об этом герое всем своим пафосом и духом устремлены не в прошлое, а в будущее. Условия жизни ойратов в Джунгарии в середине XVIII в. были очень тяжелыми. Вот почему не вызывает удивления появление подобного рода произведений, какими являются рассматриваемые устные и письменные версии об Амурсане, ставшие, по словам Б. Я. Владимирцова, «мотивом человеческих поступков».

Народные представления об Амурсане нашли свое отражение в ряде других произведений. Так, например, по свидетельству Б. Я. Владимирцова, выдающийся ойратский ратсод Парчен сочинил былинку, в которой фигурирует Дамбижалцан, выдававший себя за правнука Амурсаны.⁷⁷

⁷⁷ Б. Я. Владимирцов. Монголо-ойратский героический эпос, Изд. — М., 1923, стр. 31—34, 41; его же: Монгольские сказания об Амурсане — сб. «Восточные записки», т. I, Л., 1927, стр. 278—282.

СКАЗАНИЯ О ГЭСЭРЕ

Становились литературными и более крупные произведения устного поэтического творчества, прежде всего — былинно-го эпоса. Раньше всех литературную обработку испытала, надо думать, «Гэсэрнада» («Повесть о Гэсэр хане, владыке десяти стран света» — «Арви зүгин эзи Гэсэр хаани тууж оршва»), известная всем монгольским народам. Уже в 1716 г. были изданы первые семь ее песен (глав) ксилографическим способом. Издатели, как говорят некоторые авторы,⁷⁸ пытались редактировать, но редакция была незначительной и касалась в основном вводной части. Правда, ламы, издававшие в Пекине при императоре Каньси текст Гэсэрнады, много потрудились над литературной обработкой сказаний о Гэсэр-хане; расположили сказания в определенном порядке и придали произведению стройный вид. Каждая из семи глав является логическим продолжением предшествующей. Поскольку в распоряжение исследователей до сих пор не попала рукопись, с которой была отпечатана пекинская версия Гэсэрнады, никто не может сказать точно, в каком духе и в каких частях ламы обрабатывали это произведение. Предполагается, что Шакьямуни и его наказ Хурмаста-хану (глава небожителей и отец Гэсэра), эпизоды постройки храма и обращения разбойников в буддийскую веру — вот в основном все, что могли внести ламы при печатании.

Сказания о Гэсэр-хане не раз привлекали внимание исследователей,⁷⁹ но все еще эта эпопея изучена слабо. Совершенно не исследованы версии песен о Гэсэр-хане, существующие на калмыцком алфавите «тодо үзүг», даже не собраны все рукописи, хранящиеся в разных местах.

Гэсэр-хан — наиболее популярный эпический герой, как и герои других монгольских былии, борется со всем

⁷⁸ Г. Н. Михайлов. Литер. наследство монголов, стр. 57—61.

⁷⁹ Подвиги неслыханного заслуг героя Богды Гэсэр-хана; истребителя десяти зол в десяти странах. Героическое предание монголов с напечатанного в Пекине экземпляра, под наблюдением Я. И. Шмидта. Спб., 1836; Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина М.-Л., 1936; Ц. Дамдинсурэн. Исторические корни Гэсэрнады, М., 1957 и др.

злым, недобрым на земле. Сын Хурмаст-хана (глава небожителей), он родился и жил на небе. Тяжелым было его детство, причем все неприятности возникали из-за Цотона, дяди Гэсэра.

Выполняя волю Будды, отец вынужден был послать сына своего на землю, где возникла смута. Когда настало смутное время, когда сильные стали пожирать слабых, Гэсэр спустился с неба на землю, чтобы выполнить свою миссию, заключающуюся по одной версии в том, чтобы «склонить головы знатных, стать опорой и поддержкой угнетенных».

Новорожденный герой на земле совершает многочисленные подвиги: умертвил ламу, который лишил младенцев языка, ворона, выклевывавшего им глаза; сражается и уничтожает гигантского тигра, свирепых многоголовых чудовищ (мангасов); неоднократно воюет с шарайгольскими ханами, с владыкой подземного мира и т. д.

За все подвиги, которые совершил Гэсэр-хан в интересах людей, человечества, народные сказители наградили его титулом «владыка десяти стран света» и «искоренитель десяти зол в десяти странах света».

«ДЖАНГАРИАДА» Интересно складывалась литературная судьба знаменитой «Джангариады». Песни о Богдо поюне Джангаре и его доблестных богатырях гораздо дольше, чем сказания о Гэсэре, хранились в устной форме — в памяти сказителей-былинников (джангарчи). Наиболее ранние сведения о этом эпосе относятся к началу XIX в., но в начале второй половины XIX века появляются уже публикации отдельных песен «Джангара». В 1864 г. литографским способом были опубликованы две песни профессором К. Ф. Голстунским,⁸⁰ затем в начале нынешнего столетия одна песня неизвестного джангарчи — А. М. Позднесвым.⁸¹ Первая

⁸⁰ «Убаши Хун-тайджин туджи, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту Кюрийн-тули, изданные на калмыцком языке К. Ф. Голстунским». Спб., 1864.

⁸¹ «Джангар. Героическая поэма калмыков с приложением вновь отысканной и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном калмыцком тексте. Редактировал А. Позднесв», Спб., 1911.

крупная публикация песен «Джангара» (десять песен) великого калмыцкого джангарчи Ээлян Овла была осуществлена литографским способом студентами в 1910 году.⁸²

«Джангариада», безусловно, первоначально зародилась в пределах Джунгарии, но наиболее цельно и полно сохранена она калмыками. Если предки калмыков привезли ее с собой на берега Волги в устной форме, то их потомки запечатлели свою любимую эпопею и в письменности — первые записи песен «Джангара» были сделаны в калмыцкой степи.

Литературную форму «Джангариада» приобрела у калмыков, причем получила она такую форму сравнительно недавно. Вполне можно допустить, что записи отдельных песен о Богдо Джангаре, его сподвижниках-баатарах осуществлялись и раньше начала прошлого столетия, но исследователи пока еще не имеют в своем распоряжении записей раньше 60-х годов XIX века.

По-видимому, одну из ранних попыток литературного оформления «Джангара» представляет собой рукопись, состоящая из двух тетрадей и хранящаяся в калмыцком рукописном фонде ЛГУ.⁸³ Она вошла в литературу под названием «Список Мало-Дербетовского улуса», потому что это название, неизвестно кем написанное, стоит на одной из тетрадей. Другая рукопись (в переплете), очевидно, была принадлежностью библиотеки князя Батур-Убаши Тюмэна, известного в прошлом веке калмыцкого летописца, написана четким почерком, смахивающим на «уставной» почерк.⁸⁴

До недавнего времени считалось, что «Джангариада» бытует в Калмыкии, ибо все записи и публикации текстов осуществлялись по материалам, собранным в калмыцких степях в прошлые века и в наши дни. В Монголии же исследователям и собирателям фольклора песни о Джангаре не удавалось записать. Однако некоторые воспоминания об этом замечательном произведении

⁸² «Таки Зула хаани үлдүл, Таңсаг Бумба хаани ачи, Үзүн Алдар хаани ковүн, үйэни ончин Жангариин арбан болог». Иб., 1910.

⁸³ См. Библиотека Восточного факультета ЛГУ, Калмыцкий фонд: Сalm. С 4, Хул. Q 544. Одна тетрадь состоит из 30 листов, вторая — 37 листов.

⁸⁴ Там же, Сalm. С 17, Хул. F 63. В рукописи 63 листа.

народного поэтического творчества оживают среди былинников западных аймаков МНР. Это было вызвано публикациями текстов «Джангариады», начатых в 1910 году в нашей стране, как свидетельствуют фольклорные записи монгольских ученых. Например, Ц. Дамдинсурэн констатирует, что монгольский рапсо́д Баглай, у которого в 1940 г. было записано несколько песен «Джангариады», исполнял песни о Джангаре и его богатырях в том же виде, в каком они встречаются в первой крупной публикации этого произведения.⁸⁵ В 1968 г. монгольские фольклористы издали сборник, в который вошли пятнадцать песен о Джангаре и его богатырях, бытующие в Монголии как в устной, так и в письменной форме.⁸⁶ Тексты этой публикации имеют много общего с известными калмыцкими версиями героического эпоса, но в то же время по-своему оригинальны. Самостоятельны ли эти песни, новые ли они, или же это только некоторые варианты версии калмыцкого героического эпоса и каково их соотношение — решение этих вопросов дело эпосоведов. Нам же в данном случае важно подчеркнуть, что «Джангариада» литературно оформилась сравнительно недавно, что она первоначально имела не такой вид, каким мы знаем ее в наши дни. В отдельных случаях от песен «Джангариады» сохранились лишь кусочки, краткие пересказы «малого» «Джангара».⁸⁷

Новые записи текстов «Джангариады» и обнаружение ранее неизвестных песен ее в устной и письменной форме, которые осуществляют монгольские и калмыцкие фольклористы за последние годы, свидетельствуют о многом. Их исследования героического эпоса «Джангар» проливают яркий свет на многие невыясненные стороны этого выдающегося художественного произведения. Достаточно напомнить здесь, что существовавшая прежде точка зрения о количестве песен «Джангара» в наши дни пересмотрена и считается ошибочной, так как уже сейчас подготовлены к печати сектором джангароведения

⁸⁵ «Жангар». Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т. Дугэрсурэн. Редактор Ц. Дамдинсурэн, Улаанбаатар, 1963, стр. 5.

⁸⁶ «Жангарын туульс» — Серия «Студия фольклорика», т. VI, вып. 15, Улаанбаатар, 1968.

⁸⁷ Б. Я. Владимирцов. «Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия)», Л., 1927, стр. 99—105.

ния Калмыцкого НИИЯЛИ двадцать шесть песен героического эпоса.

«ПОВЕСТЬ О ХАН ХАРАНГУЕ» «Повесть о Хан Харангуе» («Хан Харангуу кэмэк тууж оршва») пришла в литературу тем же путем, что и «Гэсэриада», по видимому, в конце XIX века. Правда, в отличие от последней она не была напечатана, но читатели пользовались рукописями, которые фольклористы находили в самых различных местах Монголии, Калмыкии и даже в Туве.

Среди ойратов Западной Монголии и калмыков Поволжья эта повесть была хорошо известна как былина о подвигах Хан Харангуя. Как свидетельствует А. В. Бурдуков,⁸⁸ «Повесть о Хан Харангуе» хорошо знали дэрбаты Кобдоского аймака, которые исполняли ее, а затем по его просьбе скопировали одну рукопись. Б. Я. Владимирцов⁸⁹ познакомился с былиной у одного ойратского феодала, слышал это произведение из уст рапсо́да Парчена, который во время исполнения пользовался рукописным текстом.

Знают «Повесть о Хан Харангуе» и синьцзянские ойраты, у которых в 1965 году ее записала Б. Х. Тодаева.⁹⁰

В наше время две рукописи повести (окинскую и кызыльскую) опубликовал Г. Д. Санжеев.⁹¹ Кызыльская рукопись отличается от окинской большей литературной обработкой, отдельные эпизоды переданы в несколько сокращенном виде.

Издавая окинскую версию «Повести о Хан Харангуе», Г. Д. Санжеев в предисловии к ней говорил, что она «не является простой записью народной (устной)

⁸⁸ А. В. Бурдуков. «В старой и новой Монголии». (Воспоминания. Письма). М., 1969, стр. 224, 227, 261.

⁸⁹ Б. Я. Владимирцов. Монголо-ойратский героический эпос, стр. 33.

⁹⁰ Б. Х. Тодаева. «Материалы по фольклору Синьцзянских монголов». — «Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика» М., 1960, стр. 229.

⁹¹ Г. Д. Санжеев. «Монгольская повесть о Хане Харангуе». — «Труды Института востоковедения. XXII». М.-Л., 1937; его же: «Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуе». — Сб. «Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика», М., 1960, стр. 265—350.

эпопей, это — подражание устной эпической поэме, эпическая повесть в стихах».⁹²

«Повесть о Хан Харангуе» была широко распространена в монголоязычном мире и в устной версии. Посвящена она богатырским подвигам Хан Харангуя, борьбе его с главным противником — небесным Эркэм Харом. В общих чертах она напоминает «Гэсэриаду», «Дайини Кюрюль» и другие ойратские былины, но обладает оригинальными чертами в зачатке, завязке и в некоторых других сюжетно-композиционных частях.

Своеобразным началом этой былины можно считать описание рождения главного баатара. «Родился он таким могучим, что силой своей мог помериться с самой Землей, был в состоянии состязаться с Небом» — говорится о нем в начале повести. Этот богоборческий мотив заслуживает особого внимания. Дело в том, что в устных былинах часто описываются состязания главного героя с небожителями, но никогда в них не подчеркивается с такой определенностью о том, что баатар способен бороться с ними. В «Повести» же основным врагом Хан Харангуя выступает Эркэм Хара, именуемый «Сыном неба», даже сам Хурмаст-хан (верховный владыка небожителей) был разгневан поведением главного героя. По-видимому, такое своеобразие «Повести о Хан Харангуе» можно объяснить влиянием книжности, книжной традиции. Нечто аналогичное, впрочем, можно встретить в одной из версий «Гэсэриады», где «искоренитель десяти зол в десяти странах света» просит у своего небесного отца дать ему меч, «поражающий самого Будду».⁹³

ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА. ЖАНР ХОЖДЕНИЙ

С распространением ламаизма среди монгольских народов у верующих появился обычай ездить в Тибет для поклонения буддийским святыням. Многочисленные паломники иногда писали путевые заметки. Так появились описания путешествий, составивших жанр так называемых «хождений».

Ойраты Западной Монголии могли быть знакомы с описаниями путешествий в Тибет, но сами они не создали ни одного произведения, которое можно было бы отнести к жанру хождений. Калмыки же в этом отношении пошли дальше, составив несколько сочинений такого рода.

Калмыцкие паломники несколько раз совершали хождение к святыням Тибета. До сих пор старики рассказывают о первом паломничестве калмыка под именем Джиджэтэн (подлинное имя его неизвестно). Историческое хождение Джиджэтэна некоторые исследователи связывали с посольством Галдан Цэрэна в Тибет (1765 г.), когда Далай лама пожаловал калмыкам грамоту и печать на право вторичного посещения ими Лхассы.

Народная память сохранила не одну легенду о первом калмыцком путешественнике в Тибет багше Джиджэтэне. В некоторых преданиях, записанных в Малодэрбэтовском улусе в конце прошлого века, говорится, что он жил раньше Галдан Цэрэна на несколько столетий.

Джиджэтэн известен был и как иконописец, автор множества шутэнов (образов), чья художническая манера стала после него образцом для калмыцких хурульных зурачи (мастеров). Неизвестно, писал ли этот паломник о своем путешествии в Тибет, но легенды говорят, что он первым из калмыков посетил Далай ламу, привез изображения буддийских святых и сам рисовал их на свой манер. Отличительная черта писания шутэ-

⁹² Г. Д. Санжеев. «Монгольская повесть о Хане Харангуй», стр. 7.

⁹³ См. Ц. Дамдинсурэн. «Исторические корни Гэсэриады», стр. 167.

нов Джиджэтэном заключалась в том, что он изображал лица их реалистически, иногда даже с трубкой во рту.⁹⁴

«ХОЖДЕНИЕ»

БААЗА

МЭНКЭДЖУЕВА

Кроме первых путешественников в Тибет не оставивших никаких заметок, нашлись лица, которые письменно рассказали своим современникам и потомкам о том, что они видели и слышали. Из сохранившихся памятников жанра хождений в калмыцкой литературе наибольший интерес представляет «Сказание о хождении в Тибетскую страну Бааза бакши из Малодэрбэтского нутука» («Баһа дөрвд нутга Бааза багшин Төвдин орд йовси тууж»), которое было издано проф. А. М. Позднеевым.⁹⁵

Бааза Мэнкэджуев (1846—8.VIII.1903) остался в памяти народа как путешественник и как строитель Дундухурульского монастыря, строительство которого он завершил незадолго до своего паломничества в Тибет. Ревностный служитель ламаистской веры, Бааза бакши задумал посетить ламаистскую мекку и поклониться Далай ламе неспроста. Мысль о возможности посетить Лхассу родилась в нем после того, как он из документов, имевшихся в архивах Дундухурульского монастыря, узнал о былых сношениях калмыков с Тибетом. Об этом он говорит в самом начале своей книги: «От прежних времен, когда Донроб Арши (Дондук Даши)-хан посылал людей в Тибет доставить жертвоприношения и представиться всеведующему гэгэну, а вместе с ними потомок дэрбэтского нойона Далай тайшния нойон Галдан Цэрэн, прозывавшийся Джиджэтэн, через Табка гэцуля поднес приношения и удостоился великих милостей, получили грамоту и печать, сверх того еще и соизволение снова посетить и получить грамоту

⁹⁴ Ср., «Похождение Бакши Джиджетена». — Газ. «Астраханские Губернские Ведомости» (Часть неофициальная), № 26. Астрахань, 1886, стр. 890—892. В переводе на русский язык С. А. Лебедев излагает одну из легенд, бытующую среди калмыков и в наши дни.

⁹⁵ «Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодэрбэтского Бааза-бакши. Калмыцкий текст, с переводом и примечаниями, составленными А. Позднеевым». Спб., 1897 (Дальше): «Бааза бакши».

и печать, до этого настоящего 1891 года «железо-заяц» прошло 135 лет.

Ныне я, Бааза гэлунг Дунду Хурула Малодэрбэтского нутука, зная из вышеуказанных сочинений и наставлений, зная и видя как из устных рассказов, так и из священных руководств обо всем том, каким образом прежде представлялись (Далай ламе), еще за много лет раньше в душе своей предполагал, что и сейчас, пожалуй, можно дойти (до Тибета) и представиться (Далай ламе).⁹⁶

Идея о посещении Тибета не была чуждой и другим лицам. Бааза Мэнкэджуев о своем намерении посетить Лхассу довел до сведения нойона Цэрэн Давида, который снабдил путешественника всем необходимым. Нойон не только субсидировал путешественника, но и устроил пышную встречу при возвращении Бааза бакши из Тибета.

Свое длительное и трудное путешествие с берегов Волги в далекий и малоизвестный Тибет Бааза бакши вместе со своими спутниками (манджи Лиджи Идэруновым и простолудином Дорджи Улановым) начал 5 июля 1891 года, выехав из родового Дунду Хурула. Каких только трудностей и лишений не пришлось ему испытать на своем пути! Вполне возможно, что иногда автор несколько преувеличивает трудности, испытанные им по пути в Тибет, но они несомненно были, и не верить его описаниям нельзя, так как «особенное достоинство записок Бааза гэлунга составляют простота и несомненная искренность и правдивость их рассказа».⁹⁷

Много хлопот и неприятностей Бааза бакши и его спутникам доставляла «горная болезнь», а также грабежи и разбои, частые нападения бандитов на путешественников. Угроза нападения и опасения за свою жизнь порою были так велики, что, по признанию автора, они не могли спать по ночам. Были даже дни, когда у него появлялись черные мысли и он серьезно думал о смерти. Пришлось ему испытать и землетрясение.

Но при всем этом Бааза бакши оказался выносли-

⁹⁶ «Бааза-бакши», стр. 1.

⁹⁷ См. Предисловие А. М. Позднеева в книге «Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодэрбэтского Бааза бакши», стр. 12.

вым и практичным человеком. Он удивительно легко умел приспособляться ко всяким обстоятельствам, преодолел все трудности и благополучно достиг своей цели. Для этого он изыскивал всевозможные средства, чтобы заполучить расположение людей, которые могли оказать ему какую-нибудь помощь. Одним он дарит свои часы, чтобы переправиться через речку, другим — складной нож, третьим — берданку⁹⁸ и т. д. Раздаривать приходилось много. Все это было вызвано тем обстоятельством, как замечает путешественник, что порой было просто невозможно беспрепятственно миновать ряд мест, если чем-нибудь не одарить и не завоевать расположения к себе их правителя.⁹⁹

Бааза Мэнкэджуев, по-видимому, не вел дневниковых записей, об этом он ничего не пишет в своем сочинении. Его главной целью была одна мысль — дойти до Тибета, добиться аудиенции Далай ламы. Он заранее не планировал описать все увиденное и услышанное в пути, а мысль составить описание о своем хождении возникла только после возвращения на родину. Вместе с тем в некоторых местах своего «Сказания» Бааза пишет так, будто в пути делал подробную записку, будто пользовался дневником. Прежде всего на это указывает содержание самого «Сказания», в котором автор с удивительной точностью пишет о расстоянии между городами, упоминает названия основных дорог и караванных троп, называет храмы, которые посетил, дает их описание, указывает день месяца когда, с кем и где встречался, что видел и слышал и т. д. Восстановить в своей памяти через два года после окончания путешествия такие подробности без предварительных записей, сделанных в пути, не представляется возможным.

Бааза Мэнкэджуев не пытался писать ни подробный отчет о своем путешествии, ни художественное произведение, но желание «по мере возможности доставить пользу благочестивым людям, вознамерившихся посетить Тибет», побудило его взяться за перо.

Как видим, автор не на многое претендовал, когда вознамерился писать о своем путешествии. Если верить его словам, он составил «Сказание» по памяти, спустя

⁹⁸ «Бааза бакши», стр. 18, 19, 42.

⁹⁹ «Бааза бакши», стр. 42, 45.

несколько лет после возвращения на родину. В конце сочинения Бааза поясняет, что возвратившись на родину, он вместе со своим спутником (Д. Улановым) хотел составить описание этого путешествия, чтобы распространить его среди народа. Но только через два года он осуществил свое желание. А не писал вот почему. Ему казалось, что найдутся люди, которые не поверят написанному им одним. Свидетелей, могущих подтвердить истинность всего труда, не было уже в живых (Лиджи Идэрунов, заболев в пути, как пишет сам путешественник, был оставлен в Урге—нынешний Улан-Батор; другой спутник его Дорджи Уланов, вернувшись домой, через восемь месяцев умер от кашля).¹⁰⁰ Однако настоятельная просьба ноёона Цэрэн Давида вынудила Бааза бакши составить описание. Надо сказать, что автор весьма скромно отзывается как о своем путешествии, так и о «маленькой книжке» своей, ничего особенного не находит в том, что совершил такой длинный и трудный путь от Волги до Тибета.

И все же книга Бааза Мэнкэджуева читалась с большим интересом калмыками, знакомила их с малоизвестными странами, городами, народами, землями.

Правдивый рассказ Бааза Мэнкэджуева вызвал огромный интерес не только среди населения, но и в ученом мире. Едва в 1896 году автор успел закончить свой труд, как его рукопись была приобретена А. М. Позднеевым, который и опубликовал ее через год. В своем предисловии к изданию ученый говорил: «Записки Бааза гэлунга представляют собою высокий интерес не только потому, что описывают неведомые нам страны Внутреннего Тибета, но и потому, что живописуют перед нами истинный тип не менее малоизвестного для нас калмыка. Как живой стоит теперь перед нами этот калмык с его бесконечною верою в будду и ламаистские святыни, с его поразительным благоговением перед хутухтами и подчинением всякого рода гэгэнам, доходящего до полного отречения от всех своих даже самых заветных желаний, с его безграничным суеверием, которое побуждает его чуть не на каждом шагу и при том с одинаковым страхом гадать о своем счастье и у тибетского хутухты и у китайского шамана, заставляет его по одному слову

¹⁰⁰ «Бааза бакши», стр. 119.

комично пролезать в разные скважины, освящать свои гадательные кости и прочее и прочее».¹⁰¹ Справедливо замечание, высказанное им же в адрес автора, писавшего преимущественно о буддийских монастырях и кумирнях, о святых местах, мало уделяя внимания описаниям внешнего вида городов, степени их населенности, промышленному и торговому значению, ограничиваясь порой, простой «номенклатурой урочищ». Безусловно, принцип отбора материала, хотя и объясним общественным положением автора и его целями, с нашей точки зрения неудовлетворителен; однако справедливости ради надо признать, что служитель культа Бааза бакши создал произведение большого познавательного значения.

Часть своего пути по России Бааза бакши проделал, пользуясь речным транспортом, но уже за Байкалом ему пришлось передвигаться в основном караванными тропами и испытать немало неудобств. Он мало что описывает, когда передвигается в пределах России, обращает внимание лишь на то, что его особенно поразило.

Местами автор приводит слышанные им в пути легенды и предания. К ним относится такая, как, например, легенда о происхождении алашаньских хошунов от элэтов — отголосок преданий о Давачи. В этой легенде, как и в других народных преданиях, перепутаны различные лица, местности и события. В ней говорится, что некогда между ойратами и китайцами произошла большая распря. Китайский император никак не мог поймать возмутителя спокойствия — джунгарского князя Давачи. Тогда один из элэтских владетелей, находившийся в зависимости от императора, чтобы заслужить его милостей, вызвался поймать Давачи, что и было сделано обманным путем. Китайский император (Богдо-хан) пожаловал элэтскому нойону, проживавшему в Буку Нуре, титул вана и выдал замуж за него свою дочь. Он же затем выпросил у Богдо-хана земли, расположенные у Алашаньских гор, поэтому кукунурские элэты перекочевали к алашаньским. Именно с тех пор, гласит затем легенда, алашаньские ваны в жены берут девушек только из Пекина, т. е. китайку.¹⁰²

В действительности же переселение кукунурских элэ-

¹⁰¹ См. Предисловие, стр. 12—13.

¹⁰² «Бааза бакши» стр. 21—22.

тов к алашаньцам произошло еще в XVII веке, когда Давачи, возможно, еще не родился. Давачи, как известно, вел борьбу с Амурсаной в 50-х годах XVIII века.

Проезжая по землям ойратов, Бааза Мэнкэджув обращает внимание на те черты, которые свидетельствуют о генетическом родстве их с калмыками, и неоднократно говорит о них (например, описание внешнего вида алашаньских элэтов; заметки о способе заплетания кос у их женщин; о близости калмыцкого и элэтского языков; или описание внешнего вида северных, «верховых» монголов; их основное занятие, способ приготовления кумыса и приготовления молочной водки, названия посуды и домашней утвари — во всем автор находит сходство).¹⁰³

Помимо географических, этнографических, исторических данных, в сочинении Бааза Мэнкэджув имеются сведения о церкви, ее служителях, религиозных обрядах и т. п. О слове «лама» он писал: «Начиная от Богдо Курэна (Урга), все говорящие на монгольском языке и состоящие в подданстве китайского хана, именуют ламой всех, кто вступил под защиту веры и (принял) желтый и красный образ... Состоящие же в подданстве нашего русского царя калмыки именуют таких людей гэлунгами».¹⁰⁴

Не менее любопытны высказывания автора «хождения» о продолжавшемся более двух месяцев «цаме». В отличие от мистического обряда, «цам» — торжественное шествие в масках с плясками — описанный путешествие представляет нечто другое. Бааза пишет, что это «был не тот цам, на который смотрят, а цам, при котором он (богдын гэгэн) сидит, не показываясь никому, в особом байшинге и упражняется в чтении». Помимо человека, который приносил пищу упражняющемуся в «цаме», никому другому входить в этот особый байшинг не разрешалось.¹⁰⁵

Наиболее подробно Б. Мэнкэджув, разумеется, пишет о Лхассе, святителях и святынях, о главных монастырях, которые он посетил. Как фанатичный верующий он, естественно, верит в легенды, связанные со святыми

¹⁰³ «Бааза бакши», стр. 18—19, 51.

¹⁰⁴ «Бааза бакши», стр. 23.

¹⁰⁵ «Бааза бакши», стр. 104.

местами (дерево бодь, на котором имеются изображения будд и золотоцветные тибетские буквы). Он даже сумел пролезть в скважину величиною в пядень (без этого нельзя попасть в Тибет) и прошел до Зу (Тибет).

Бааза Мэнкэджуев, как известно из многих преданий, бытующих и в настоящее время, привез много буддийской литературы. Имеются об этом сведения и в его «Сказании» правда автор не говорит, на каком языке были эти книги. Надо думать, что вся эта литература была на тибетском языке. Когда он посетил в Урге богдын курэн, богдо пожаловал ему священную для верующих книгу «Дорджи джодба», писанную золотом. В Лхассе из гэгэновского книгохранилища ему были подарены 103 тома «Ганджура». ¹⁰⁶ Все эти сочинения вместе с другими буддийскими реликвиями (15 рисунков бурханов) доставлены были им в Дундухурульский монастырь.

Получив аудиенцию у Далай ламы, пожаловавшего ему почетное звание «хамбо», Бааза Мэнкэджуев вернулся на родину. О возвращении своем он рассказывает очень кратко, справедливо считая, что «всякий человек после того, как сумел дойти (до Тибета), не будет иметь трудностей в возможности возвратиться назад». ¹⁰⁷

Если до Тибета Бааза добирался через Сибирь, то возвращался он южным (морским) путем — до Одессы.

«Сказание о хождении в Тибетскую страну Бааза бакши из Малодэробэтского путука» — не художественное произведение в подлинном смысле слова, но написано оно хорошим языком, близким к литературному. Это стало возможным потому, что автор пользуется богатейшими возможностями разговорного калмыцкого языка того времени. Яркая образность, точность и лапидарность — лучшие черты стиля, свойственные «Сказанию» Бааза Мэнкэджуева.

Сочинение Бааза Мэнкэджуева представляет большой интерес для истории калмыцкой литературы дореволюционного периода не только тем, что оно содержит све-

¹⁰⁶ Там же, стр. 112—113. Автор не говорит, какой это был «Ганджур», насчитывающий обычно 108 томов. Мало вероятно чтобы ему пожаловали неполный «Ганджур». Судьба этой буддийской энциклопедии, привезенной Бааза бакши, неизвестна.

¹⁰⁷ Там же, стр. 119.

дения о тогдашнем Тибете, но в первую очередь тем, что труд этот, по справедливому утверждению А. М. Позднеева, «является для европейских ориенталистов первым образцом описательных калмыцких произведений». ¹⁰⁸

В своем «Сказании» Бааза Мэнкэджуев не говорит о пребывании у карашарских торгутов. Правда, перечисляя ханов и правителей, состоящих в подданстве китайского императора, он в число их включает и торгутского хана в Харашаре (Карашар). ¹⁰⁹ Других сведений не сообщает. Содержание же данного «Сказания» составляет описание поездки в Тибет. Но в литературе имеется сведение, что Бааза бакши составил также описание своего путешествия и к карашарским торгутам. ¹¹⁰

Калмыцкий (ойратский) текст и русский перевод этого описания, как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, был подготовлен к изданию проф. А. Д. Рудневым, но судьба этих материалов неизвестна. ¹¹¹

О «ХОЖДЕНИИ» П. ДЖУНГРУЕВА. В литературе имеются свидетельства и о других калмыцких путешествиях, совершивших «хождение» в Тибет, но судьба их рукописей неизвестна. Известно, например, имя Пурдаша Джунгруева, калмыцкого монаха, посетившего Тибет дважды после Б. Мэнкэджуева и оставившего свой дневник, подготовленный к печати. Об этом говорит в одном из своих отчетов А. Д. Руднев. ¹¹² А. Д. Руднев, подготовивший перевод на русский язык описания путешествия П. Джунгруева к публикации, так и не издал его по неизвестным нам причинам. Впрочем, краткое содержание дневника П. Джунгруева он изложил в 1904 году в сообщении под названием «Новое описание двух поездок в запретную страну на кал-

¹⁰⁸ См. Предисловие, стр. 11.

¹⁰⁹ «Бааза бакши», стр. 48—49.

¹¹⁰ См. Предисловие Б. Я. Владимирцова к книге Б. Лауфера «Очерк монгольской литературы», стр. 14.

¹¹¹ Там же.

¹¹² См. Краткий отчет о поездке в калмыцкие степи Астраханской губернии, команд. Рус. Комит. приват-доц. А. Д. Руднева. — «Изв. Русск. Комит. для изучения Ср. и Вост. Азии». Спб., 1904, № 4, стр. 34; его же: Материалы по говорам Восточной Монголии. Спб., 1911, стр. 15.

мыцком языке», которое Руднев подписал именем «Андра». ¹¹³ Автор не сообщает, чем описания этих путешествий отличаются от «Сказания» Б. Мэнкэджиева, основное внимание он уделяет лишь маршрутам, по которым следовал П. Джунгрюев в Тибет и возвращался на родину.

Калмыки, отделившись от ойратов и приобретя новую родину в пределах России, не порывали связей с Тибетом. Особенно не хотело разрыва с Далай ламой духовенство. Известно, что именно от него некоторые калмыцкие князья получали титул хана, посылали к нему свои посольства (Люки-хан, Шукур Дайчин) и т. д. Российское правительство тоже было заинтересовано в установлении связей с Тибетом. Ученые же с нетерпением ожидали новых сведений, записей путешественников, побывавших в Лхассе. Правда, не все, кто бывал там, вели дневники, делали какие-то записи, тем более редко кто решался составлять описание своего путешествия, как это сделали калмыки Б. Мэнкэджиев, П. Джунгрюев или же бурят хамбо Заяев и другие.

Однако находились и такие путешественники, которые, хотя и не вели записей, но зато привозили с собою много фотографических снимков, которые сразу же помещались в отечественных и зарубежных изданиях. В 1899 году вместе с Г. Ц. Цыбиковым (известный бурятский ученый-востоковед, исследователь Тибета) в Тибете побывал калмык О. Норзунов, занимавшийся фотографией. ¹¹⁴ Других материалов о «хождениях» в Тибет у нас не имеется.

Все вышесказанное о «хождениях» говорит о многом. Калмыцкие паломники своими описаниями путевых заметок и воспоминаний дали литературе образцы нового жанра — «хождений», который не знали ойраты, но который был известен бурятам и калмыкам.

¹¹³ См. газ. «Восточное обозрение», Иркутск, 18—31 марта 1904 г. XXIII год. № 66, стр. 2.

¹¹⁴ Девять его снимков вошли в книгу Сарата Чандра Даса «Путешествие в Тибет» (на англ. яз. вышла в 1902 г.). Перевод с англ. Спб., 1904, см. стр. 77, 186, 202, 210, 211, 219, 223, 227, 238.

ДИДАКТИЧЕСКИЕ СБОРНИКИ. ЖАНР СУРГААЛОВ

Жанр сургаалов (наставления, поучения) получил широкое распространение в XVII веке, но возник он гораздо раньше на основе народной афористической поэзии. Сургаалы всегда близко стояли к народной афористической поэзии, почему и были широко известны народу. Они, как и афоризмы устной поэзии, содержат поучения: как жить, совершать хорошие поступки, советуют воздерживаться от плохих, высмеивают все дурное, злое.

Самым популярным среди монгольских народов сургаалом является «Ключ разума» («Оюн түлкүр»), ставший литературным произведением, по-видимому, XVII—XVIII в.в. Дата составления, как и автор его, неизвестны. Распространялся сургаал этот в печатном и рукописном виде, о чем свидетельствует Ц. Дамдинсурэн. ¹¹⁵ Доступность афоризмов «Ключ разума» народу обеспечивали ему популярность. Он служил и учебным пособием в старое время: усвоив азбуку, приступали к чтению этого сургаала.

Сборник «Ключ разума» интересен тем, что содержит множество любопытных наставлений частного и общего характера. Автор его ратует за единство, согласие, мир и спокойствие. Только миром обеспечивается счастливая жизнь, утверждают афоризмы сборника: «Если два человека дружны — крепки, как железная стена; если двадцать человек не дружны, — слабы, как ветхая стена»; «Говорят, держащиеся вместе сороки сильнее барсов, идущих по одиночке» и т. д.

Многие наставления адресованы ханам, поймам и прочим власть держащим, призывают их заботиться о ближних и подвластных своих, содержать «как единственного сына; учить их по-отечески; кормить, как мать; суд вершить по закону (по-книжному)». Сюда же относятся изречения о главных достоинствах отдельных категорий людей, (без главного качества, свойственного каждой категории людей, они ничего не стоят: «тойн бу-

¹¹⁵ См. «Сто лучших образцов...», стр. 51—60. Он использовал два печатных издания и 5 рукописей.

дет бесполезен, хан потеряет авторитет свой хатаи (княгиня) превратится в сущего дьявола, чиновники уподобятся злым волкам». Любопытно здесь, что, согласно поучениям сборника «Ключ разума», положительные или отрицательные качества не зависят от людей и их социального положения: «Хороший, уравновешанный чиновник лучше ханов, не знающих законов правления», «стыдливая служанка лучше бестыжей княгини», «заботливый и хороший раб лучше расточительного сына» и т. д.

Многие афоризмы можно отнести к наставлениям общего характера, касающимся вопросов повседневной жизни. Они учат человека оставаться самим собой («храбрость льва бесполезна лисице, уловки ее не пужны льву — лев должен быть львом, а лисица — оставаться лисицей»); жить в мире и согласии, действовать сообща; ценить и уважать друзей, верить им, не доверяться незнакомому человеку («поверив в человека, не скрывай от него после своих слов», «не верь словам плохого человека, не одобряй слова женщины»); как поступать в различных жизненных ситуациях, предостерегать против лжи, бахвальства, учат обдумывать и анализировать свои поступки («ночью обдумывай дела, совершенные днем») и т. д.

Помимо афоризмов, созвучных народным пословицам и поговоркам, в «Ключ разума» вошли изречения из других источников («Субашида», «Аршани дусал», «Чиндмани чимг»), изречения, родившиеся в феодально-ламской среде, как было отмечено исследователями,¹¹⁶ правда, такие изречения немногословны и они, как правило, являются позднейшими добавлениями. В этих изречениях говорится о необходимости уважать лам, почитать их, как божества, не жалеть жизни ради веры, не нарушать обетов, указов правителей, творить богоугодные дела; упоминается, разумеется, и о наказании за нарушение этих догматов.

Дамдинсурэн уже отмечал, что некоторые стихи в «Ключ разума» попали из «Субашиды» Гунгаджалцана, «Аршани дусал» и комментария к нему — «Чиндмани чимг» знаменитого индийского поэта Нагарджуны.¹¹⁷

¹¹⁶ Г. И. Михайлов. «Литературное наследство монголов», стр. 70; Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 58—60.

¹¹⁷ Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов» стр. 58—60.

Эти произведения имели не меньшую популярность среди монгольских народов, чем «Ключ разума». В свою очередь и «Ключ разума», по-видимому, оказал влияние на произведения, относящиеся к жанру сургаал.

Сборники, подобные «Сокровищнице мудрых изречений» («Субашида»), «Ключу разума» («Оюн түлкүр»), создавались и калмыцкими авторами. Предание гласит, что у калмыков существовала книга «Океан пословиц» («Улгүрин дала»). Информаторы часто путают ее со сборником «Море притч», краткое название которого среди монгольских народов передается как «Улгүрин дала». В оригинале сборник этот, прежде пользовавшийся известностью почти во всем монгольском мире, имеет другое название — (Мэдэтэ мэдэ угаг илгч кэмэк судр оршва), т. е. «Сутра о том, как отличить мудрого от глупого». Содержание его составляют древние легенды-притчи, рассказывающие о деяниях Будды разных времен, его наставления своим слушателям и последователям. Легкость и доступность языка, каким излагается учение, служили одной из основных причин широкого распространения сборника «Море притч» среди верующих, которые заслушивались с интересом рассказов его. Содержание монгольской версии «Море притч» в 30-х годах прошлого века впервые в монголоведении сообщил выдающийся ориенталист О. М. Ковалевский.¹¹⁸ Одна калмыцкая версия его недавно увидела свет в изданиях Академии Наук МНР.¹¹⁹

Книга же «Океан пословиц» представляет собою сборник пословиц, кратких афоризмов, т. е. по содержанию она напоминает «Ключ разума», «Субашиду». Она, согласно легенде, была большой, поэтому и сравнивает-

¹¹⁸ О. Ковалевский. «Содержание монгольской книги «Море притч» («Улигэрун далай») — «Ученые Записки Императорского Казанского Университета», Казань, 1834: книга 1-я — стр. 134—162; книга 2-я — стр. 236—259.

¹¹⁹ «Ойрат версион оф Дамамуконамасутра. Улигэрун далай» — Серия «Корпус скрипторум монголорум», том XVI, вып. 2 Улаанбаатар, 1970, 120 стр. Фототипическим способом воспроизведена прекрасная рукопись из ойратского рукописного фонда Института языка и литературы АН МНР, куда была доставлена из Улангома Убсанурского аймака в 1965 г. Цэвэлом. В ленинградских книгохранилищах (ЛО ИВАН АН СССР и ЛГУ) имеются экземпляры этой сутры, написанные прекрасным каллиграфическим почерком на калмыцком языке.

бя с океаном («дала» — «море», «океан»). Обнаружить книгу в том объеме, какой она фигурирует в преданиях, до сих пор не удастся, но то, что она существовала, у нас не вызывает сомнения.

В 1940 году выдающийся калмыцкий писатель-драматург, собиратель старых калмыцких рукописей Б. Басангов опубликовал сборник пословиц и загадок.¹²⁰ В него Б. Басангов включил пословицы, собранные и записанные им самим, а также некоторые афоризмы, он позаимствовал из прежде публиковавшихся работ (например, издание загадок и пословиц В. Л. Котвича) и других источников. Среди них он указывает и «Океан пословиц» («Улгүрин дала»). Пословицы, заимствованные из «Океана пословиц», Б. Басангов отмечает буквами «У. Д.».¹²¹ Он же в предисловии к сборнику обратил внимание на своеобразие афоризмов, принадлежащих книге «Океан пословиц». Если народные пословицы чаще всего бывают краткими, то афоризмы из «Океана пословиц» оказываются длинными, причем для последних характерна однотипность в построении.

Тематика афоризмов книги «Океан пословиц», если судить по материалам сборника Б. Басангова, не очень обширна и разнообразна: в некоторых из них содержатся мысли о необходимости сознательного овладения знанием, об отношении человека к знанию, о преимуществах образованного перед необразованным («большой океан водой не наполнить, подобно этому мудрый знанием не насытится»); утверждается, что путь к знанию всегда тернист («учиться всегда трудно, но, выучившись, пожнешь плоды знания; учась лениво, не станешь мудрым»); в других советы и наставления, полезные и пригодные для жизни человека; в третьих — критикуются отрицательные черты человека.

Большинство изречений «Океана пословиц» созвучно афоризмам знаменитой «Субашиды», а некоторые совпадают даже дословно. Кроме того, в сборнике Б. Басангова есть ряд изречений без пометок, откуда они были взяты. Сравнительный анализ их показывает, что они в основном являются «усеченными» изречениями из «Субашиды», т. е. пословицы калмыцкой книги «Океан

¹²⁰ Гашута Баатр (псевдоним Б. Басангова). «Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс». Элст, 1940.

¹²¹ Там же, стр. 5.

пословиц» имеют много общего с «Субашидой», что мы и попытались раскрыть в одной из своих статей.¹²²

Издавая свой сборник, Б. Басангов, по-видимому, использовал выборочно незначительную часть афоризмов «Океана пословиц» — всего он включил семьдесят две пословицы. Можно допустить также, что у него могла быть неполная рукопись книги «Океан пословиц», но даже и то, что он издал, имеет большое значение. Его публикация — свидетельство того, что мы еще многого не знаем, многие ценности утрачены. Здесь хотелось бы обратить внимание и на тот факт, что не всегда нам удастся бережно сохранить остатки культурного наследия. Сборник Б. Басангова, как известно, был переиздан в 1960 году.¹²³ Переиздание всегда радует, потому что оно вызывается рядом обстоятельств. Казалось бы, новое переиздание этого сборника, содержащего ценный фактический материал по истории калмыцкой литературы, должно было бы сохранить все ценное своего предшественника, тем более, что нигде больше нет упоминания о книге «Океан пословиц». Во втором же издании без всяких оговорок снят ряд пословиц, принадлежащих «Океану пословиц». Из семидесяти двух изречений во втором издании по неизвестным причинам были изъяты десять.¹²⁴ А эти, изъятые из второго издания сборника, афоризмы очень ценны. Они позволяют рассматривать книгу «Океан пословиц» в широком аспекте. Например, на странице 18—19 издания 1940 года имеется очень интересная притча, объясняющая происхождение одного выражения, суть которого заключается в том, что самонадеянность ни к чему хорошему не приводит, а другое изречение поучает, что и противник может оценить услугу, а от вреда могут отвернуться и родные.

Имеющийся в нашем распоряжении материал не дает возможности сделать какие-нибудь широкие обобщения о калмыцкой книге «Океан пословиц». Но в общих чертах можно сказать, что книга эта — сборник изрече-

¹²² А. Б. Бадмаев. «Калмыцкая книга «Улгүрин дала» и «Субашида». — Сб. «320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии». Элиста 1970, стр. 211—223.

¹²³ «Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс». Цуглулж диглснь Басанга Баатр. Элст, 1960.

¹²⁴ В общей же сложности во второе издание сборника не попали 115 пословиц и 5 загадок.

ний, метких афоризмов, собранных неизвестным автором. Трудно что-либо сказать и о времени, когда она была составлена.

Кроме «Ключа разума» и «Океана пословиц», калмыцкая литература знала и другие произведения, относящиеся к жанру сургаал, такие, как «Ясное зеркало», «Светлое зеркало», «Поучения попугая» и т. д., которые были популярны среди монгольских народов в эпоху средневековья. Произведения жанра сургаал можно классифицировать как общие и специализированные. Среди последних популярностью пользовались книги, содержащие сведения об уходе за скотом, о выращивании молодняка, о болезнях и недугах, о средствах их предупреждения и лечения, всевозможные гадания, астроломо-астрологические, медицинские знания и т. д. Рассматривать их здесь мы не имеем возможности, поскольку к художественной литературе они не имеют прямого отношения.

ЛИРИЧЕСКИЙ ЖАНР

Наименее развитым в литературе монгольских народов является жанр лирики. Одним из древних образцов этого жанра считается «Золотоордынская рукопись на бересте» (XIV в.), представляющая собой диалогическую песню, диалог матери и сына, отправляющегося на службу к какому-то властителю (эзэн). Мать беспокоится за сына, желает ему всяческого добра, выражая надежду, что он будет невредим. Сын же грустит при расставании, покидая родные края, мечтает о скорейшем возвращении домой. Такие песни создавались в народной среде, но в литературу входили не все, причем, если попадали, то случайно. Аналогичная песня под названием «Диалогическая песня матери и дочери» («Эк күүк хойрин хэрлэси дуулал») нашла место в сборнике Ц. Дамдинсурэна.¹²⁵ Песня повествует о горькой доле девушки, отданной замуж на чужбину, и утешение ее матерью — редкий образец вообще для литературы монгольских народов.

Произведение, известное в науке как стихи халхаского Цокту-тайджи, считается лучшим образцом ранней

¹²⁵ Ц. Дамдинсурэн. «Сто образцов», стр. 569—574.

философской лирики монгольских народов. Стихи были сложены Цокту-тайджи в 1621 году и тут же записаны находившимся рядом Эрк Киа (Кя), а затем в 1624 году их высекли на скале Дайчин Кня и Гуйн Баатур.

Б. Я. Владимирцов,¹²⁶ первым исследовавший и опубликовавший текст этих стихов, считал их лирическими, обратив при этом внимание, что стихи напоминают народную песню, попавшую в книгу. В двух последних четверостишиях Цокту-тайджи говорит о себе, о своем самочувствии, о тоске по любимой сестре (хотя во вступлении речь идет о тетушке его), выражая надежду, что «если не доведется им встретиться в этой жизни, то будут помогать друг другу в будущих перерождениях».

Неся в себе глубокое философское содержание, стихи Цокту-тайджи очень интересны и по форме. Весь материал в них организован по принципу параллелизма: в первом четверостишии говорится об обитателях верхнего мира и земных ханов-владык, различие между которыми в том, что первые находятся наверху, а вторые — внизу, но одина сфера для тех и других, один круг их счастья и любви. То же и в последующих четверостишиях, где такая же параллель между бодисатвами и земными владыками, между ханами с чиновниками и воеводами Эрлэк-хана (владыка пренсподней), между людьми, неспособными добыть пропитание, и дикими зверями, между волком и вором. Все эти существа разные, но один их круг жизни, утверждает автор. В этом исследователи видят приверженность автора буддийской вере.

Религиозность мировоззрения автора понять не трудно, он верен духу своего времени, тем более, что как раз в это время ламаизм имел наибольшее распространение. Начальная аллитерация, параллелизмы, образ волка и другие черты стихов Цокту-тайджи дали основания Б. Я. Владимирцову говорить об общности их с народной поэзией, получившей книжный облик с некоторым оттенком буддийской религиозности.¹²⁷ Вместе с тем,

¹²⁶ Б. Я. Владимирцов. «Надписи на скалах халхаского Цокту тайджи». — «Изв. АН СССР». Серия 7, М.-Л. 1925, т. XX, №№ 13—14, стр. 1253—1280; 1927, т. XXI, №№ 3—4, стр. 215—240.

¹²⁷ Б. Я. Владимирцов. «Надписи» стр. 1263.

как пишет Г. И. Михайлов,¹²⁸ композиция стихов Цокту-тайджи была свойственна и другим образцам монгольской лирики, она свидетельствует, следовательно, о новых традициях, складывавшихся в эпоху расцвета ламанзма среди монгольских народов.

Были известны литературе монгольских народов и песни-плачи, жалобы. Таким является, например, «Плач Тогои Тэмур-хана» — один из наиболее ярких образцов жалоб-сожалений. В калмыцкой литературе тоже можно найти подобные ей вещи, взять хотя бы исторические песни о Шуну баатаре, о Галдаме, «жалобные» песни девушек, выданных замуж и увезенных на чужбину, и т. д. Невозможно без сочувствия к человеческому горю читать песню отца Галдамы. «Умрет ли самец-верблюд, — говорит Цэцэн-хан, — верблюжонком восстановят его. О, мой Галдама! тебя невозможно восстановить!» Здесь даже не параллелизм, а резкое противопоставление, еще больше оттеняющее душевное состояние отца. Вместе с тем, отдельные строки и четверостишия, даже в плачах-жалобах, напоминают магтаалы, так как в них нередко упоминается о подвигах, о доблестных делах, совершенных человеком, смерть которого оплакивается. Восхваления можно встретить и в песне отца Галдамы, которая строится в сущности по тем же принципам, что и подлинные магтаалы в «Сокровенном сказании», в «Джангаре» и в других устных и письменных памятниках. Лирическая струя не всегда ясно прослеживается в литературе, мало еще лирических произведений мы знаем, но это не значит, что лирика не была известна калмыкам, просто она была достоянием фольклора, произведения которого не всегда проникали в литературу.

В древней литературе всех монгольских народов можно наблюдать одно любопытное явление — почти полное отсутствие любовной лирики. Человеку свойственно познавать горечь и радость, любовь и ненависть, а потому он должен был бы сказать и об этом. Но мы не имеем ни одного произведения, которое можно было бы назвать образцом любовной лирики. По-видимому, здесь имеются какие-то объективные причины. Любовная ли-

рика в течение многих веков оставалась достоянием фольклора. Развитию же ее в литературе препятствовала, видимо, религиозная идеология. Церковь оказывала свое сдерживающее влияние на литературу, но бессильна была перед фольклором, его многовековыми традициями.

ОНЧХАН ДЖИРГАЛ И ЕГО ТВОРЧЕСТВО

Исследователю часто приходится сталкиваться с таким положением, когда известно имя автора, известно, что он создавал произведения, но рукописи их не сохранились, как не сохранились и данные о его жизни и деятельности (например, Алдар Габджу). Но бывает и так, что какая-либо рукопись в том или ином виде все же сохранилась, а автор неизвестен (например, «Краткая история калмыцких ханов», «Сказание-повесть о дэрбэн ойратах» и т. д.). Случается и так, что известно имя, некоторые творения этого автора, но они сохранились только в памяти народа. В таких случаях некоторые исследователи подвергают сомнению подлинность этих произведений и их авторство. И это понятно, ибо, действительно, народная память сохраняет нередко самые противоречивые данные даже об одном и том же человеке: то, что выдается за истину в одних версиях, полностью отрицается другими. Все это характерно и закономерно для устной традиции. В этом смысле типичны сведения об Ончхане Джиргале, жившем сравнительно недавно: в конце XVIII—начале XIX веков. Жизнь и творчество этого поэта-импровизатора, поэта-песенника, чьи язвительные стихи до сих пор бытуют в народе, еще не изучены, мало имеется и биографических данных. Ончхан Джиргал (настоящие имя и фамилия его были Джиргал Цэбэк-Убушаев), потомок торгутского Люки-хана¹²⁹ в пятом поколении, родился в семье обедневшего дворянина, владельца бывшего Эркэтеневского улуса Цэбэк Убуши.

¹²⁹ Точная дата жизни Ончхана Джиргала не установлена, но по устным сведениям он родился в 1778, а умер в 1823 году. О родословной Ончхана Джиргала см. сочинение Батур-Убаши Тюмэна «Сказание о дэрбэн ойратах» в сб. «Калм. ист.-литерат. памятники...», стр. 26.

¹²⁸ Г. И. Михайлов. «Литературное наследство», стр. 86 и сл.

Поэт-импровизатор, Ончхан Джиргал был и музыкантом, сам сочинял музыку к своим стихам, ставшим песнями, которые в народе помнят до сих пор. Известен он и как патриот, как храбрый воин, принимавший участие в Отечественной войне 1812 года, последнее, правда, некоторыми не признается за неимением документальных данных. Однако в сборнике его стихов имеется шесть произведений, ясно свидетельствующих, что автор их мог быть участником военных событий своего времени.

Убийственные остроты, язвительная сатира стихов Ончхана Джиргала, открыто адресованная именитым нойонам, разумеется, пришлась им не по душе и они постарались убрать вольнодумца: его заточили в Астраханский каземат и там отравили. Реально существовавшая историческая личность Джиргала в народной памяти трансформировалась в легендарный и почти сказочный образ поэта-борца за свободу и счастье простых людей. Жизнь и творчество Ончхана Джиргала привлекли внимание калмыцких поэтов и сказителей, которые в разное время собирали легенды и предания о нем (Б. Басангов, Ц. Леджинов, М. Басангов, Д. Джанахаев, Г. Даваев, Б. Тодаева, Э. Кектеев). Особенно много и плодотворно потрудился здесь поэт Э. Кектеев. В течение нескольких лет (с 1937 по 1940 годы) он собирал стихи Ончхана Джиргала, которые позже, в 1959 году, были обработаны им и выпущены отдельной книгой на родном языке.¹³⁰ Кроме того, произведения и биография Ончхана Джиргала послужили поэту материалом для его романа в стихах.¹³¹

Литературное наследство Ончхана Джиргала, известное нам по сохранившимся образцам, не столь уже велико, но разнообразно и самобытно. Это прежде всего стихи-песни, близкие народным песням. В них поэт выступает как поэт-борец, всегда смело говорящий правду. Тематика стихов и песен разнообразна, много места

¹³⁰ Ончхан Жиргал. «Нашута цаг» (Шүлгүд). Элст, 1959; некоторые стихи вошли в сб. «Хальмг поэзин антолог». Элст 1962, стр. 119—124.

¹³¹ См. Коктэн Элдэ. «Ончхан Жиргал». (Роман). Элст, 1960; 1-е изд. вышло в 1941 г. В начале 30-х годов материал собирал о нем и Г. Даваев, затем Б. Х. Тодаева опубликовала небольшой материал о нем в журнале «Удан туг» за 1940 год.

в них занимает сатира, направленная против представителей местной феодальной знати и духовенства. Имеются в его наследии и лирические стихотворения, которые можно отнести к прекрасным образцам гражданской поэзии.

Талант Ончхана Джиргала наиболее ярко проявился в тех стихах, в которых он мастерски использовал традиции устного поэтического творчества: форма диалогических песен использована в стихах «Спор» («Мөлэлдэн»), «Состязание двух сказителей» («Хойр келмрчин мархан»), «Диспут» («Дөрлдэн»); формы магтаалов, йорэлов и даже харалов — в стихах «Тост» («Сөнг»), «Величание магтаала» («Магталын сүрэ»), «Восславим свой род» («Тохман дуудулуй») и др.; песенный размер и рифма — в стихах «Клятва» («Андһар»), «Ради жизни я сражался» («Эмнэһи төлэ чавчдлав»).

Стихи Ончхана Джиргала всегда находили горячий отклик в сердце народа, так как они своей язвительной сатирой точно поражали цель. Хотя сатирическая направленность их и не получила у автора широкого политического и социального обобщения в силу ограниченности взглядов самого Ончхана Джиргала, она все же была очень смелой для того времени, именно в ней проскальзывают порой идеи борьбы против социального неравенства и несправедливости, против произвола местных нойонов, князей и царского самодержавия. Яркие характеристики князей Тундутовых, Тюменевых, против которых он выступает в ряде стихотворений, вызвали горячее одобрение народных масс, были приняты ими и вошли в обиход. В одном из стихотворений («Состязание двух сказителей») зайсанга Натыра, мнившего себя лучшим в искусстве красноречия, Джиргал напояет сражает меткой репликой: «Зайсанг, зайсанг, вечно вы омерзительные вещи показываете: там, где нет травы согог, клыки зачем обнажаете?». Здесь зайсанг уподобляется свинье: у Натыра один зуб был виден как клык, что и было отмечено поэтом.

Стихотворение «Спор» («Мөлэлдэн») также построено на диалоге между нойоном Тюмень и поэтом. Острый язык Джиргала не нравится этому князю, он предупреждает поэта, чтобы не задевал его, иначе плохо будет, но поэт на эту угрозу отвечает:

Нудрм үзүлхлэ,
Нудрм бас бээнэ;
Нойнд урһсн һар
Нанд чигн бээнэ.—

т. е. «если кулак показывать, то и кулак имеется; выросшие руки у нойона и у меня же имеются». В заключительных строках поэт выражает надежду на то, что нойон «если есть голова, подумает, если есть способность мыслить — поразмыслит» над его словами.

Интересен диалог поэта с нойоном Эрдни, ярко показывающий превосходство Джиргала над всеми окружающими его степными аристократами. Речь поэта строится на народных троиках, преподнесенных им в шуточной форме. Выступая против кичливости степных аристократов, Джиргал показывает духовную нищету их. Появившись с шахматами, он вызывает на поединок нойонов. От лица последних сыграть соглашается Эрдни.

Поэт говорит, что тайши, если пожелает найти «три плохих», найдет их среди монахов: «если лечит плохой лекарь, он уподобляется мяснику; если берется за дело плохой зурхач (астролог), он уподобляется посланцу Эрлика, а когда плохой гэлунг собирает подношения, он уподобляется насекомому, распространяющему болезнь». Выставив условия вести разговор о плохих и хороших качествах, соперники садятся за шахматы. Первое условие: назвать три вещи, когда нужно приложить ладонь (шлепок) — Эрдни проиграл. Джиргал наградил его пощечиной. Выигрывает Джиргал и дальше. В конце концов Эрдни получает убийственную характеристику: он хуже собаки, он хуже иноземных врагов и т. д. Смело осуждает поэт в этом стихотворении духовную знать, которая ничем не отличается от прочих феодалов. Знаменательно, что в понимании Джиргалом подлинного смысла религии, в его отношении к ней, как и к власти имущим, сказалось мировоззрение трудового народа.

Отечественная война 1812 года вызвала патриотический подъем и среди калмыцкого народа. Она отразилась и в творчестве Ончхана Джиргала. В его сборнике «Горькое время» («Һашута цаг») войне посвящены следующие стихи: «Спор», («Дөрлдэн»), «Ай, такая была земля» («Ай, тиним һазр бодва»), «Воспоем род свой»

(«Тохман дуудулуй»), «Хитрость» («Мек»), «Объяснение», («Цээлһвр»), «Ради жизни я сражался» («Эмнэнь төлэ чавчлдлав»). Почти все они распевались во время боевых походов. Стихи Ончхана Джиргала вдохновляли его соотечественников, придавали им мужества, отваги.

В «Споре» («Дөрлдэн») Ончхан Джиргал выступает как пламенный патриот своего народа, Родины. В заключительных строках стихотворения он выражает свою готовность отстоять ее свободу и независимость; он едет воевать не по приказу князей и нойонов, но по велению души и сердца, чтобы скорее очистить родную землю от захватчиков:

Нерн нанд керго.
Нутган харсхар йовнав.
Ширэ нанд керго,
Шулмсла ноолдхар һарлав.

Он понимает, что защита своего отечества — долг каждого гражданина, и сознание этого долга придает ему силы и решительности в борьбе с врагом. «Если мы все встанем на защиту русской и калмыцкой земли, — говорит Джиргал, — то сила и отвага загорится пламенем в наших сердцах».

Лирика в творчестве Ончхана Джиргала представлена слабо. Она свидетельствует о связи его творчества с устной народной поэзией, которую поэт знал хорошо. Всего в сборнике имеется три небольших стихотворения, которые можно отнести к лирическим («Сожаление» — «Һундл», «Извинение» — «Буруһан сурлһн», «Не плачь» — «Бичэ ууль»). К ним можно отнести и стихи, сочиненные в тюрьме: «Надежда» («Ицл»), «Чем больше думаю о ней, тем прекраснее она» («Шинжлх дутм өцг һарна»). Для всех этих произведений характерна легкая грусть о любимой, с которой разлучен поэт.

Сатира Ончхана Джиргала не щадила аристократов и верхушку духовенства. Главари церкви — это те же степные аристократы, но, по словам поэта, облаченные в рясу, они наживаются, обманывая трудовой народ. В стихотворении «Величание магтаала» («Магтаалин сүрэ») описывается поединок двух борцов, светский борец побеждает монаха. Симпатии поэта полностью на стороне борца, выступающего от имени простых людей, его он

восхваляет как былинного богатыря: «буур мет нүрэд од, бух мет олад од, базһи тат — бичэ алд!» и т. д.

Сатирический образ ламы дан в стихотворении «Высмеивание» («Дамрлһи»). Поэт показывает монаха, у которого на уме, кроме выпивки, ничего нет, который «побежден горькой арзой» («Һашун арзд йосндан диилгдси»). Лама — манекен, у него нет души, духовно он нищий, он без плоти и крови: «Если вылепить человека из воска — уподобится ламе, если обрядить в рясу мусор — получится облик ламы» («Лааһас элдэд кү кехлэ — ламин бээдл һарх, лавшг өмскэд замиг суулһхла — ламин дүрсн һарх»).

Творчество Ончхана Джиргала — новое слово в истории калмыцкой дореволюционной литературы, ибо в нем мы наблюдаем стремление к реалистическому изображению социального неравенства и несправедливости, первые, разумеется, стихийные ростки реалистического изображения жизни. Ончхан Джиргал был бунтарем, но бунтарем одиночкой, борцом, выступившим с критикой феодалов и духовенства. Но критика степных аристократов и верхушки духовенства носила у Ончхана Джиргала узко ограниченный характер, протест и бунт его были направлены только против тех феодалов, которые иногда хотели посмеяться над поэтом. Джиргал, безусловно, отстаивал свою честь, стоял за себя, но его выступления находили сочувствие у многих калмыков, которым нравились его стихи.

В своих произведениях Ончхан Джиргал еще не дошел до критики всего общественного строя (явление в общем-то характерное для средневековой литературы монгольских народов), но он был смелым новатором, не боявшимся говорить правду в глаза (сатирическая направленность его стихов достаточно красноречиво говорит об этом). В этом отношении Ончхан Джиргал, как полагают некоторые исследователи, по времени опередил известного поэта из Внутренней Монголии Р. Кишингбат, который одним из первых в конце XIX в. в монгольской литературе созрел до понимания активной борьбы с существующим строем за освобождение своего народа. Представитель феодальных кругов, Ончхан Джиргал критикует лишь плохие черты, пороки феодалов и лам (характеристики Тумэн нойона, Натыр зайсанга, Эрдни нойона, Кююкэн нойона и т. д.), не давая общего, типич-

ческого образа их, не подвергая критике весь строй, не призывая народ на борьбу с ним, и т. д.

Вместе с тем творчество Ончхана Джиргала, появление его стихов говорит о том, что в калмыцкой литературе той эпохи наметился переход от средневековой к современной реалистической литературе. Литература постепенно приобретает новое качество, в ней намечается тенденция к реалистическому изображению жизни, усиливается авторское начало, появляются имена поэтов и писателей; в творчестве которых первые ростки реалистичности получают свое дальнейшее развитие.

БООВАН БАДМА И ЕГО СУРГААЛ. Заметный след в истории калмыцкой литературы оставил и Боован Бадма (Боваев Бадма), бывший первым главой открытого в начале XX в. в Калмыкии хурула «Чээря» («Чөөрэ»). Не собрания и биографические сведения об этом человеке, рано ушедшем из жизни. Собственно писателем он не был, как не были таковыми и многие другие известные и неизвестные авторы средневековой литературы не только калмыцкой, но и вообще литературы монгольских народов. Однако до сих пор строки из его обличительных стихов бытуют в памяти народа.

Мальчиком поступив в монастырь, Боован Бадма вскоре должен был оставить его и поступить на службу к одному богачу. Но и здесь он находился непродолжительное время. Агван Доржеев, будучи в Калмыкии, заметил одаренность мальчика и его желание постигнуть основы буддизма. Он поехал в Тибет вместе с ним и определил его там на учебу. В общей сложности Боован Бадма обучался в Лхассе двенадцать лет (по некоторым сведениям — 27 лет), получил степень лхарамбы (высшая ученая степень буддийского философского факультета) и вернулся в родные края.¹³²

¹³² Можно полагать, что Боваев Бадма находился в Брайбунском монастыре во время посещения его Б. Мэнкэджуевым в 1892 году, хотя в его «Сказании»... мы и не находим об этом никакого упоминания. По-видимому Б. Боваев в это время еще ничем не успел себя про-

В Тибете Боован Бадма сильно увлекался математикой и астрономией, хорошо усвоил «теорию» тантризма. Как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, лично знавший его, «за буддизм он (Боован Бадма—Ан. Б.) признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии».¹³³

Свои знания в области философского или «чистого» буддизма Боован Бадма, вернувшись на родину, стал проповедовать среди верующих. Он мечтал о реформе церкви, читал лекции по философии буддизма в Астрахани и Башанте учащейся молодежи, написал несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках. Однако местное духовенство не сочувствовало его планам.

Осенью 1917 года Боован Бадма приехал в Петроград, чтобы овладеть европейской наукой и заняться астрономией, которой он сильно увлекался. В университете он стал преподавателем тибетского и монгольского языков. Мечте его не суждено было сбыться, вскоре он трагически погиб.

Из литературного наследия Боован Бадмы сохранилось очень мало, собственно, только стихи, изданные небольшой книжкой «Услаждение слуха» («Чикнэ хужр гидг нэртэ дун оршва»)¹³⁴ Возможно, что стихи эти распевались на манер молитвенных, почему и названы они песнями («дун»).

Одни сборники «Услаждение слуха» Боован Бадмы определяют как сургаал, но обличительный, а другие называют поэмой. В общих чертах стихи эти действительно можно причислить к сургаалам, по форме своей напоминающим «Золотые поучения гэгэна из Гунгин Зу» («Гунгин зуугин гэгэнэ алтн сургал») Данзанванжила, известного поэта Внутренней Монголии (вторая половина XIX в.). Автор широко использует в стихах параллелизм,

явить. Можно предположить, что прибыл он на родину в начале нынешнего столетия и прожил около 40 лет. Точный год рождения установить пока не удалось, но, по всей вероятности, он родился не позднее 1880 г., а погиб в конце 1917 г.

¹³³ См. «Буддизм в Тибете и Монголии». Лекция профессора Б. Я. Владимирцова, читанная 31 сентября 1919 г. Пб. 1919, стр. 50.

¹³⁴ Петроград, 1916.

чаще всего тематический, местами они стилистически очень близки народным пословицам и поговоркам.

«Услаждение слуха» состоит из четырех частей. В первой части («Вступительное благопожелание» — «Эклцин йөрэл») автор очень краток, выступает как обновленец калмыцкой церкви, что выражено в словах: «освежая чувства народа, песню пропою, слушайте» («эмтин седкл сергэж дууг дуулсв, сонстин»).

Вторая часть («Песня, пропетая простому люду» — «Харчудт дуулси дун») посвящена мирянам и состоит из десяти стихотворных строф (арви шүлг). В первых строках автор ратует за строгое поклонение «трем драгоценностям» (святыням), только тогда распространится благодеяние. Чтобы избежать «десять черных» дел и исполнить «десять белых» благодеяний, нужно от чистой души соблюдать обеты и чтить эти «три драгоценности» (Будда, его учение и духовенство) — наставляет автор.

Большинство же четверостиший содержит поучения (сургаал) этического и практического характера. Так он выступает против бахвальства и высокомерия, призывает к скромности, мере и такту в накоплении богатства, к миру и спокойствию («если радеть за интересы многих, распространится слава; если только за себя лично радеть, дурная молва распространится»; «если чрезмерно обогащаться, несчастье распространится; если чрезмерно возвышать свою гордость, зарождается (распространится) зависть»; «когда возникают ссоры и усиливается борьба, нарушаются мир и спокойствие»; «когда усиливается жестокость, гибнет любовь»; «когда усиливаются жадность и скупость, кончается богатство»; «когда украдут имущество, человек теряет счастье и благополучие свое»).

В другом месте автор поучает: «Если чтить благодетельных родителей — распространится счастье», «наставления хорошего друга надобно хранить в душе, а от плохих товарищей нужно держаться в стороне», «задуманное деяние надо осуществлять, хорошо продумав, а пока не исполнишь задуманного, надо хранить в тайне», «избегай ядовитого питья, избегай азартных игр», «не водись с родственниками, не признающих тебя, избегай распутных жен» и т. д.

Третий и четвертый разделы «Услаждения слуха» посвящены собственно духовным особам. В каждом из этих

разделов автор призывает соблюдать монашеские обеты, воздерживаться от греховных поступков. Именно эти разделы сургаала Боован Бадмы являются обличительными, в них дана критика ламанстских служителей; а главари калмыцкой церкви представлены в самом неприглядном виде, у них нет ни одной достойной подражания положительной черты, они обременены самыми разнообразными грехами. В наставлении гелюнга и манджикам («Гэлцгүд, манжирт дуулси дун») большое место занимает рассуждение автора о нирване и путях достижения ее.

Верхушка калмыцкой церкви обвиняется автором в невежестве, жадности и корыстолюбии, бесчеловечности. В разделе «Песня, спетая бакши» («Багширт дуулси дун») Б. Бадма говорит: «Обидно, что не обладая знаниями просвещать народ, ради славы становятся бакши». И далее:

«Мастера выдавать себя за учеников Будды,
Обидно, что не следуют основам самой религии;
Мастера проповедовать пользу благодеяний,
Обидно, что нет способных объяснить основы религии;
Мастера проповедовать пользу подношений,
Обидно, что нет способных дать наставление...».

Бакши (духовные наставники) не могут исполнить церковных ритуалов, не заботятся о своих хувараках, манджиках (послушниках), которые «пухнут с голоду» и не имеют даже крыши над головой. Духовенство живет за счет дани (пожертвований) с верующих, которая именуется подношением, но оно забывает об этом и «ради наживы любит устраивать ярмарку».

Забыв о том, за чей счет они живут, главари калмыцкой церкви заботятся только о своей личной выгоде, все силы направляют на то, чтобы обобрать верующих, по пьянствовать, уделяя большое внимание тем хотомам, где есть водка и т. д. Хотя служители религии, по мнению автора, призваны служить Будде, избегая земных привязанностей, не должны иметь ни семьи, ни богатства и т. п., однако образ их жизни ничем не отличается от образа жизни степных аристократов и купцов. Характеристика бакшей убийственна, в своем стяжательстве они доходят до такой степени, что «не боятся горячего огня преисподней» («тамын халун халас ээдг угань хундлта»). Своим поведением бакши напоминают купцов:

Увидишь построенные ими дворцы — богатые купцы,
Увидишь самого бакши — красно-желтые (монахи?)
Увидишь богатства их — настоящие нойоны,
А услышишь сказанное — истинные хуваракни.
Посмотришь на посевы их — таврические купцы,
Посмотришь на жертвенник их — истинные хуваракни.
Посмотришь на запряженную карету — донские купцы,
А послушаешь их речь — послушники Будды.
Есть и такая характеристика бакши:
Увидишь спешащего вырастить скот —
Подобны ворах, готовящим дубины и ножи...
Увидишь, как ложью обманывают народ, —
Палач (мясник), готовящий острое оружие.

Остро сатиричным получились в стихах Б. Бадмы и образы других представителей духовенства, которые, утратив истинные черты служителей религии, напоминают светскую щеголиху:

Посмотришь на беличью шубу их — наряженная щеголиха;
Послушаешь повеление их — настоящие бакши.
Понаблюдаешь за поступками их — семейный человек.
Присмотришься к ним — напоминают вдовца.

Если в первых разделах «Услаждения слуха» даются морально-этические нормы в спокойных, порой в бесстрастных тонах, то заключительные разделы насыщены сарказмом, беспощадной сатирой на духовных феодалов, которые возомнили, будто они только «содержат на изживание народ» («олл эмти хамгиг эврэн тэжэм бээдлтэ»).

Обличительный сургаал Боован Бадмы отличается от стихов Ончхана Джиргала своей социальной направленностью. Сатира и критика у Боован Бадмы носят все еще ограниченный характер, критика ведется не с антирелигиозных позиций, а с позиций «чистого» буддизма, не допускающего отступлений от принятых обетов. Клеймит он монастырскую верхушку за то, что она, с его точки зрения, (и с точки зрения верующих конечно) не оправдывает своего призвания и назначения. Он ограничился критикой противоречий в поступках монахов, отошедших от основных правил, обязательных для служителей культа Будды, ему хотелось помочь им стать добросовестными исполнителями монашеских обетов. Обли-

чение и критика Б. Бадмы, как уже было замечено¹³⁵, носили скорее всего «просветительский» характер, чтобы «освежить религиозные чувства верующих», восстановить «истинное учение и веру». Но стихи эти получили в обществе совершенно иной резонанс, о котором автор их, разумеется, и не мог помышлять.

«Услаждение слуха» Боован Бадмы сразу же привлекло внимание читателей и слушателей; не потеряло своего значения оно и теперь. Верующие (читатели и слушатели, поскольку стихи распространялись и в устной передаче) убедились, что в ламантской церкви царит неблагополучие, потому что в стихах этих обнажились скрытые болячки церкви и калмыцкого духовенства. Многие верующие могли заметить, что даже видный и авторитетный представитель церкви обличает бакши, гелюнгов, лам, хувараков. Боован Бадма, разумеется, интуитивно отразил в своих стихах противоречия в ламской среде, в калмыцком духовенстве которое утратило свои прежние позиции и не в состоянии было удовлетворить запросы народных масс накануне великих свершений нового, XX века.

Вместе с тем, несмотря на ограниченный характер критики, «Услаждение слуха» Боован Бадмы своим появлением свидетельствует, что в литературе происходят крупные изменения; ростки нового, преодолевая силу вековых традиций и противодействие феодально-ламской идеологии, все упорнее и заметнее завоевывают свои позиции. Реалистические тенденции непрерывно, хотя и не очень заметно, усиливались, обнаруживаясь все в новых и новых произведениях, отражающих (порой даже вопреки воле и замыслу авторов) факты реальной действительности.

* * *

¹³⁵ Г. И. Михайлов. Калмыцкая литература — Сб. «Из истории культуры дореволюционной культуры», Волгоград, 1967, стр. 68, Хальмг урн үгин литератур. Элст., 1967, стр. 59.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЙ

Калмыцкая дореволюционная литература, как и литература других монгольских народов, зародилась в эпоху феодализма и прошла длительный путь развития. Предыстория ее восходит, разумеется, не к XVII веку, когда началось сложение калмыцкой народности, а к древней поэзии монгольских народов.

Устное поэтическое творчество — неиссякаемый источник народной фантазии, постоянно питавший письменную литературу средневековья и питающий литературу нового времени. По силе художественного обобщения, богатству выдумки и фантазии, образности и сочности, яркости и красочности языка устное поэтическое творчество калмыцкого народа стоит в одном ряду с фольклором других народов. Калмыцкий фольклор тесно и неразрывно связан в своей первооснове с общемонгольской устной народной поэзией и знает все присущие ей виды и жанры.

Своим быстрым развитием древняя литература монгольских народов в начале XIII в. в значительной мере обязана именно фольклору, тем, что она возникла на почве богатого художественного опыта устного поэтического творчества. Ведь появление в первой половине XIII в. «Сокровенного сказания» свидетельствует о том высоком уровне, которого достигло развитие устного поэтического творчества древних монголов.

Калмыцкая литература возникла в начале XVII в., когда в литературе монгольских народов усилилась дифференциация некогда единой общемонгольской литературы, которая до этого общим достоянием всех монгольских народов (монголов, бурят, ойратов). Проповедническая, культовая, агнографическая, хронологическая, даже повествовательная отчасти литература была единой, общей для всех этих народов.

История калмыцкой литературы насчитывает несколько веков, она пережила длительный и сложный процесс национального становления. Литература эта имеет свои устные и письменные традиции, ее историю нельзя рассматривать в отрыве от истории самого народа. Семь веков, истекших после возникновения литерату-

ры монгольских народов, насыщены значительными событиями, которые оказывали порой заметное влияние на все литературное творчество, глубоко понять и осознать которое невозможно без обращений к другим областям культуры и искусства. Надо учитывать и то обстоятельство, что сама литература не была чем-то застывшим, напротив, это был живой организм, развивавшийся и обогащавшийся новыми произведениями, формами, сюжетами, жанрами. Она была разделена на определенные исторические периоды, т. е. калмыцкой литературе была присуща историческая изменчивость. В своем развитии калмыцкая литература прошла путь от устного народного творчества (как источник и составной элемент) до литературы социалистического реализма.

Художественное наследие калмыцкой литературы было неравноценным, разноликим и противоречивым. Памятники дореволюционной калмыцкой письменности и литературы — это прежде всего «тууджи» (исторические сочинения-хроники, «повести» в специфическом значении определенного монголо-калмыцкого жанра), «намтары» (жизнеописания видных буддийских подвижников), религиозные, философские, дидактические и др. сочинения, «субхашиды» (разного рода книги жизненной мудрости, собрания афоризмов, своды правил поведения, касающиеся моральных, гражданских, религиозных проблем), а также всевозможные «тайлбури» (толкования, комментарии), «хождения» (различные описания путешествий в другие страны, чаще всего в Тибет) различные сборники-руководства по медицине, юриспруденции, по хозяйству (уход за животными) и т. д. и т. п., содержащие иногда фрагменты развлекательных рассказов.

Вот те остатки старины, которые нужно исследовать, классифицировать. Среди них имеются и произведения художественной значимости, в которых описываются важнейшие события прошлого, они в меньшей степени были связаны с буддийской философией и не подвергались сколько-нибудь существенному ее влиянию. Именно в них заключены зачатки калмыцкой национальной художественности, хотя это были просто сообщения об определенных событиях, преследовавшие сугубо практические цели: зафиксировать родословную предков, дать информацию о традиционных обычаях и празднествах,

обрядов и поверьях, рассказать о поступках и деяниях наиболее видных князей, выдающихся личностей прошлого, передать бытующие о них легенды и предания, выставить их как образец для подражания, ибо основная масса исторических сочинений носит назидательно-поучительный характер. Эти «сказания» создавались как деловые заметки о действительности, о жизни калмыков но даже в этих генеалогических родословных, иногда переданных в форме сухих перечней имен, можно обнаружить первые опыты художественного творчества. По-видимому, таким показателем первоначальной стадии развития литературы и являлась сухая фактологичность этих «сказаний», которая и определила нехроникальность повествования, на протяжении долгого времени передававшегося устным путем. Лишь по мере последующего развития эта нехроникальность нарушалась, временами оживлялась каким-нибудь неожиданным оборотом народной речи, пословицей и поговоркой, метким сравнением или красочной метафорой, а иногда и рассказом о делах и событиях давно минувших дней, похожим скорее на легенду, предание (например, «Сказание о дэрбэн ойратах» Габан Щараба, Батур Убаши Тюмэна и анонимного автора, «Краткая история калмыцких ханов» и др.).

Литература движется вперед под влиянием реальной действительности, хотели того или нет сами авторы, помимо их воли литература в общественной жизни играла все большую и большую роль. В целом развитие калмыцкой литературы было прогрессивным, литература приближалась к литературе нового времени, подготовив почву и создав необходимые условия для развития литературы советского периода и для восприятия ценностей мировой литературы. Сама создав художественные ценности и обладая ими, калмыцкая дореволюционная литература не утратила своего значения до наших дней, в наше время значение ее не ограничивается только простым интересом к ней.

Калмыцкая дореволюционная литература — культурное наследие прошлого, представляющее определенную систему художественного творчества, это литература определенного народа, который возрождается к новой исторической жизни и который создавал новую культуру не на голом месте, культурное строительство начиналось с критического освоения наследия. Если подойти к

изучению старой литературы с точки зрения ценности ее как культуры, которая способна нас обогатить, дополнить и расширить наш современный опыт, помочь в изучении общих закономерностей развития современной литературы, то значение и непреходящая ценность ее становится особенно наглядной и ощутимой.

СОДЕРЖАНИЕ

Устное народное поэтическое творчество — источник и составной элемент литературы	3
Истоки зарождения ойратско-калмыцкой литературы	28
Формирование жанров	66
Географическая литература. Жанр хождений	133
Дидактические сборники. Жанр сургаалов	143
Вместо заключения	163

Бадмаев Андрей Васильевич
КАЛМЫЦКАЯ ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Редактор О. Л. Манджиев
Художник В. К. Сова
Худ. редактор В. П. Бессонов.
Техн. редактор В. Б.-У. Арбакова.
Корректор М. Л. Нантиева.

Калмыцкое книжное издательство
Элиста, ул. Революционная, 8

Сдано в набор 4-IV-75 г. Подписано к печати 27-VI-75 г. Усл.
печ. л. 8,8. Уч.-изд. л. 8,9. Бумага типографская № 3. Фор-
мат 84×108¹/₃₂. Тираж 1000 экз. Заказ 1659. К-01534. Це-
на 64 коп.

Республиканская типография Управления по делам изда-
тельств, полиграфии и книжной торговли Совета Министров
Калмыцкой АССР.

г. Элиста, ул. Ленина 245.

Цена 64 коп

КАЛМЫЦКОЕ КНИЖНОЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

ЭЛИСТА

1975